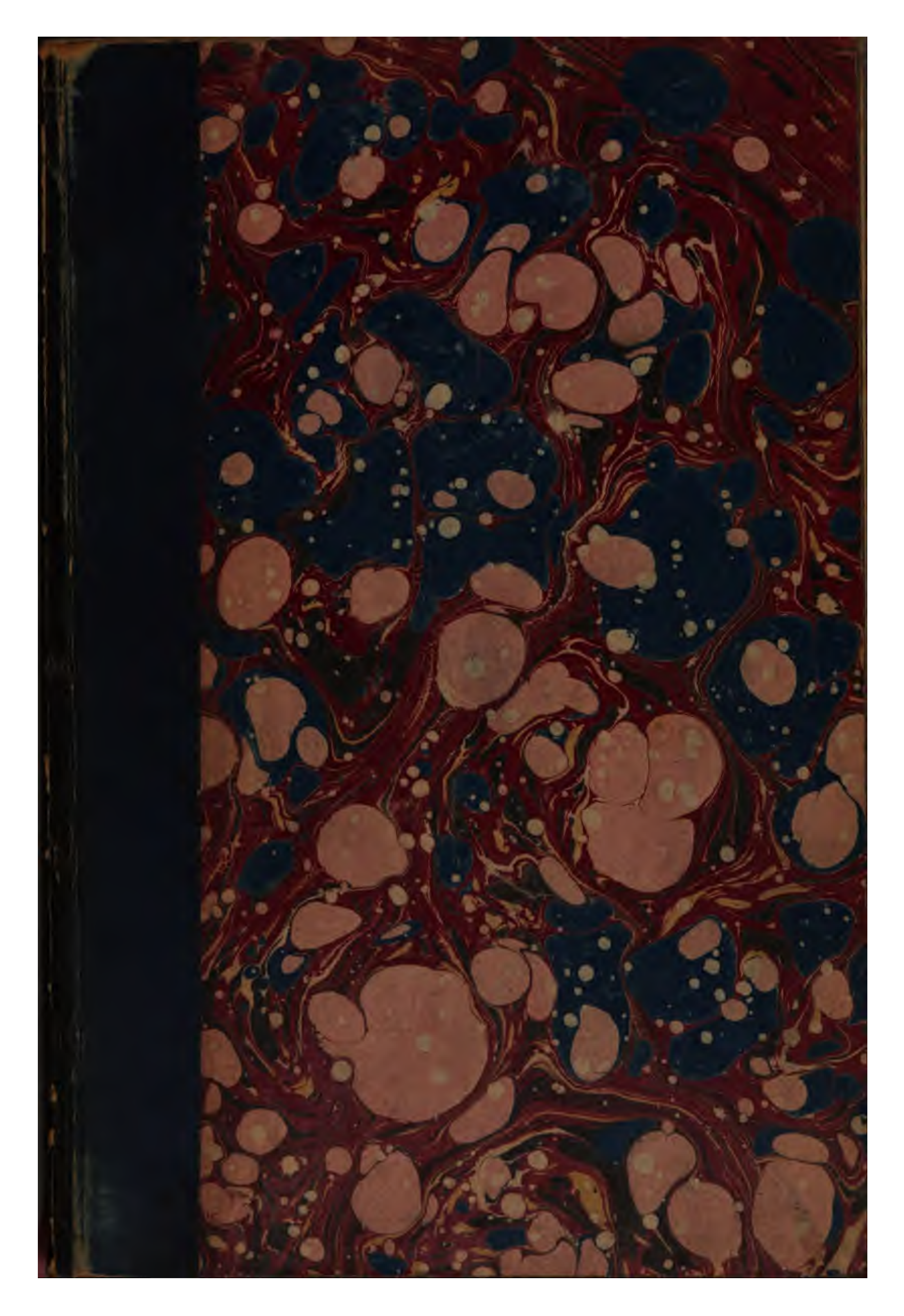
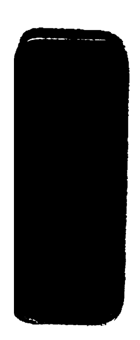
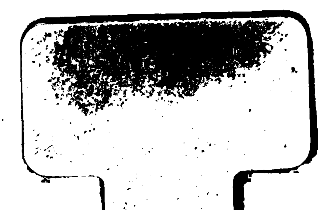
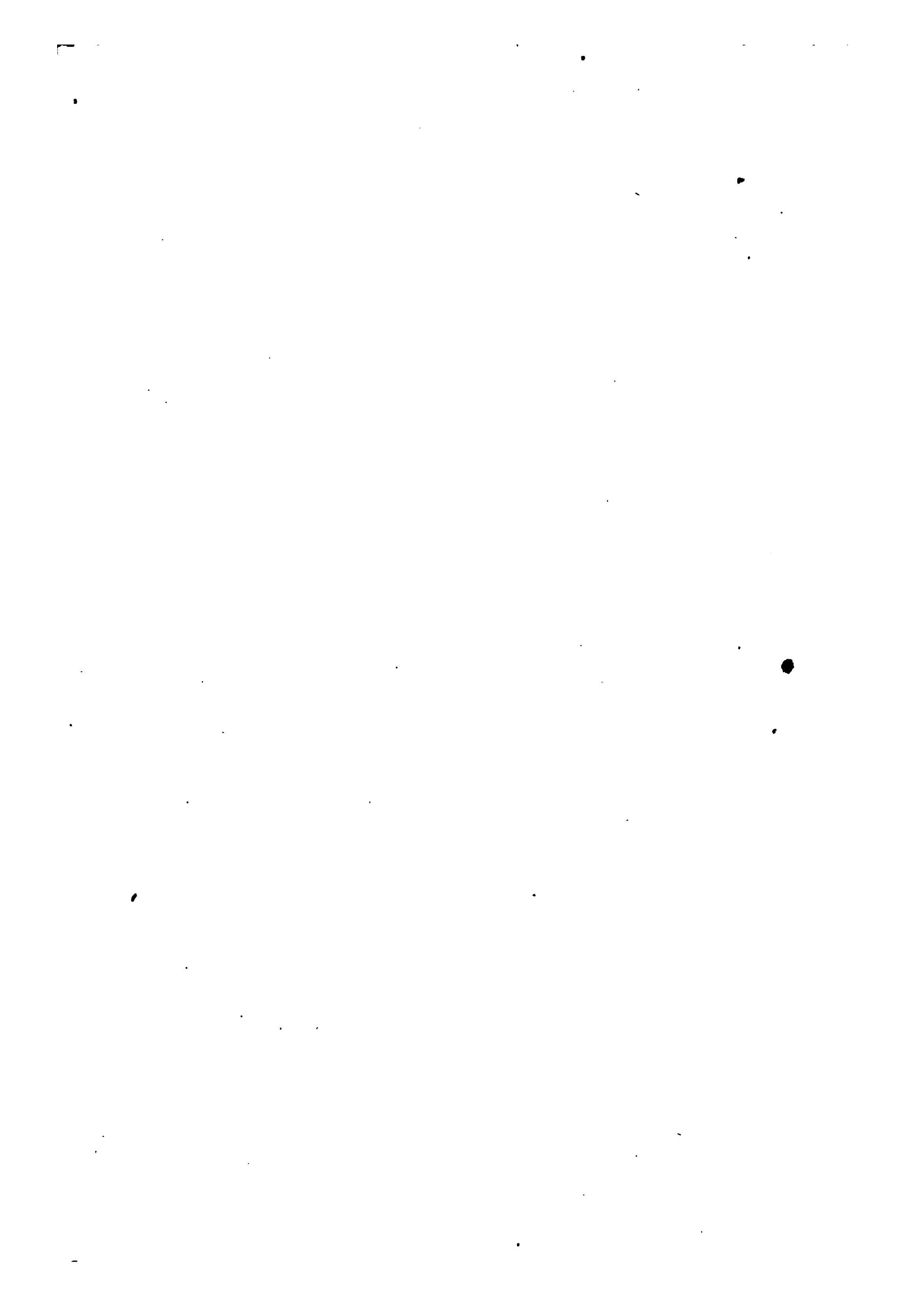



600068380V







Die

Unsterblichkeit der Seele,

betrachtet

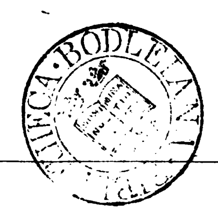
nach den vorzüglichsten Ansichten

des

klassischen Alterthums

von

Dr. C. Arnold.



Landshut 1870.

In Commission

von J. G. Wölfle.

(Krüll'sche Universitäts-Buchhandlung.)

Druck von J. F. Rietsch.

Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung beschäftigt sich mit einem Gegenstande, welcher schon oft und von verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet worden ist; wenn dessenungeachtet dieses Thema wieder aufgegriffen wurde, so dürfte dies sowohl durch die Wichtigkeit der vorliegenden Frage als durch die Stellung, welche in der neueren Zeit Manche gegen dieselbe eingenommen haben, gerechtfertigt sein. In ersterer Beziehung ist es gewiß nicht überflüssig, daran zu erinnern, daß schon von alter Zeit her der menschliche Geist sich selbst zum Objecte seines Nachdenkens machte nach seinem Wesen, seiner Bestimmung und Zukunft forschte, und dadurch, daß er dieses Problem *von* verschiedenen Annahmen auszulösen versuchte, Zeugniß für die hohe Bedeutung desselben ablegte. Auf der andern Seite sind in der neueren Zeit gegen die höhere Auffassung des den Menschen durchdringenden und ihn auf die höchste Stufe aller Geschöpfe dieser Erde emporhebenden Geistes so viele Angriffe gerichtet worden und es hat sich so sehr bei Vielen die materialistische Ansicht geltend gemacht, unter Läugnung jeder geistigen Substanz mit dem letzten Athemzuge auch die Seele als vernichtet zu betrachten, daß einer solchen Auffassung gegenüber ein Zurückgehen in das Alterthum und eine Vorführung früherer Aussprüche nicht ohne Interesse sein dürfte, denn an der Hand der Geschichte erkennen wir, daß einerseits materialistische und pantheistische Auffassungen schon im frühesten Alterthum sich vorfinden und somit die Einwürfe gegen die Existenz eines geistigen Wesens in uns keineswegs neu oder lediglich

den vermeintlichen Ergebnissen und Hypothesen der jüngsten Zeit beizumessen sind, daß aber auch andrerseits selbst das heidnische Alterthum diesem Gegenstande fortwährend ein reges Interesse geschenkt, die erhabensten Gedanken darüber ausgesprochen und seine Ansichten durch Gründe zu rechtfertigen gesucht hat. Leicht wäre es gewesen, dieses Thema mit allen Völkern in Beziehung zu bringen, über welche uns die alte Geschichte Kunde gibt; denn Cicero's Ausspruch: „**Nulla gens tam fera, nemo omnium tam (est) immanis, cujus mentem non imbuerit deorum opinio**“ [1]) läßt wohl auch auf die Seele eine Anwendung zu, da kein Volk sich findet, bei welchem nicht die Religion auf ein Jenseits hinweist und so bald sinnlichere bald geläutertere Vorstellungen von dem Schicksal nach dem Tode begründet. [2]) Allein es schien gerathener in den Bereich der Untersuchung nur jene beiden Völker des Alterthums zu ziehen, denen wir unsere geistige Bildung verdanken. Ursprünglich war diese Frage als Thema zu einem Schulprogramme gewählt; da sich aber unter der Hand das Material immer mehr anhäufte und eine zu kurze Berührung des wichtigen Gegenstandes unpassend erschien, so fühlte sich der Verfasser zu einer eingehenderen Darstellung aufgefordert. Es wurde daher der Rahmen etwas erweitert und diese Frage von den Anfängen der griechischen Philosophie bis zu ihrem Höhepunkt ins Auge gefaßt.

Daß bei dieser Untersuchung die Betrachtungen über Phädon am ausführlichsten sich gestalteten, ist in der Sache selbst begründet; denn von den vorausgehenden Philosophen und Schulen sind theils nur einzelne Aussprüche, theils nur Lehrsätze ohne wissenschaftliche Begründung gegeben worden. Im Phädon aber wird die Unsterblichkeitslehre nicht bloß vorgetragen, sondern auch zu begründen versucht. Es wurde daher früher diesem Dialoge, um seine

---

[1]) Cic. Tusc. I. 13.

[2]) Maximum vero argumentum est n a t u r a m i p s a m de immortalitate animorum tacitam judicare, quod omnibus curae sunt et maximae quidem, quae pest mortem futura sint. (Cic. Tusc. I. 14.)

besondere Wichtigkeit für diese Lehre zu bezeichnen, auch der Titel gegeben: „De immortalitate animorum liber." Da demnach im Phädon weit eingehender als in der früheren und folgenden Zeit die Frage der Unsterblichkeit behandelt, ja zum ausschließlichen Thema gemacht ist, so rechtfertigt dies es zur Genüge, daß diesem Dialoge eine eingehendere Betrachtung gewidmet und dabei untersucht wird, in wie weit die Beweisführung gelungen ist.

Obgleich Aristoteles diese Frage nicht im Zusammenhange behandelt und nicht wie Plato auf eine Begründung dieser Lehre eingeht, sondern in einer trockenen und von der rhetorischen und poetischen Darstellung seines Lehrers ganz abweichenden Weise sich mit Begriffsbestimmungen und Beobachtungen der Seele und der Seelenvermögen befaßt, so konnte und durfte er doch nicht übergangen werden, da mit ihm die griechische Philosophie ihren Höhepunkt erreichte und er viele Jahrhunderte hindurch als Führer in den philosophischen Studien gegolten hat. Endlich mußte Cicero bei der ganzen Untersuchung in Betracht gezogen werden, da er es war, der die griechische Philosophie zu den Römern verpflanzte.

Die Unsterblichkeit der Seele umfaßt selbst bei der Beschränkung auf das klassische Alterthum ein so großes Gebiet, daß ich es unterlassen muß, diese Frage hier in ihrem ganzen Umfange zu behandeln; ich werde mich daher daran halten, die vorzüglichen Aussprüche der Alten nur bis zu dem Manne zu betrachten, welcher die geistige Errungenschaft der Hellenen vollendete und für die kommende Zeit als Gesetzgeber in der Philosophie gilt, nämlich bis zu Aristoteles mit Berücksichtigung des römischen Eklektikers Cicero.

Gehen wir in der Geschichte auf die Anfänge dieser Lehre zurück, so werden wir nicht blos bis zu den ersten Zeiten der griechischen Philosophie, sondern bis in das mythische Zeitalter geführt. Es wird zwar als der erste Mann, welcher die Unsterblichkeit der Seele lehrte, von Cicero Pherecydes aus Syros angegeben, indem er sagt: „Pherecydes Syrius primus dixit animos esse hominum sempiternos; antiquus sane: fuit enim meo regnante gentili. Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit. (Tusc. I. 17). Allein diese Stelle ist nicht dahin zu deuten, daß Pherecydes diese Lehre überhaupt zuerst aufgestellt habe, sondern nur dahin, daß er der Erste gewesen, der sie schriftlich niederlegte; ob er aber in seinen Schriften, die verloren gegangen, die Unsterblichkeit nicht nur behauptet, sondern auch mit Gründen unterstützt habe, darüber melden die Geschichtsschreiber nichts.

Daß nun Ciceros Worte in dem oben erwähnten Sinne aufzufassen seien, tritt klar zu Tage, wenn wir eines andern Mannes gedenken, der lange vor Pherecydes gelebt und nach dem Zeugnisse der Alten die Unsterblichkeitslehre bereits kannte. Es ist dies Thales aus Milet, der Vater der Philosophie[1]). Bevor wir aber die Be-

[1]) Thales lebte ungefähr 648 v. Chr. Pherecydes, der älteste Prosaiker der Griechen, etwa 560 v. Chr. zur Zeit des Servius Tullius. Letzteres deutet Cicero scherzhafter Weise mit den Worten an: meo regnante gentili. Servius stammte nämlich aus der latinischen Stadt Corniculum, wo sein Vater Ober-

ziehung dieses Mannes zu der vorliegenden Frage besprechen, muß erinnert werden, daß wir dieses, weil von ihm keine Schrift vorhanden ist, nur gestützt auf die Stellen einiger anderen Schriftsteller thun können. Ein solcher ist Diogenes Laertius. Dieser schreibt nun bezüglich des Thales: *Ἔνιοι δὴ καὶ αὐτὸν* (sc. *Θάλητα*) *πρῶτον εἰπεῖν φασιν ἀ θ α ν ά τ ο υ ς τὰς ψυχάς. ὧν ἐστι Χοίριλος ὁ ποιητής.* (Diog. L. I. 24). Ferner berichtet uns Stobäus, daß Thales zuerst die Seele als ein Wesen bezeichnet habe, das sich immer bewegt oder sich selbst bewege. (*Θαλῆς ἀπεφήνατο πρῶτος τὴν ψυχὴν φύσιν ἀεικίνητον ἢ αὐτοκίνητον.* Stob. Ecl. Phys. p. 93.) Das Nämliche berichtet Theodoret (Serm. V. p. 83).

Aus diesen Zeugnissen entnehmen wir also, daß Thales die Seele nicht nur als unsterblich bezeichnete, sondern daß er auch dem Grunde hievon nachging, und den fand er darin, weil sie eine Substanz sei, die sich selbst oder immer bewege. Da wir aber diese Ansicht des Thales nicht aus seinen eigenen Schriften, sondern aus den Mittheilungen Anderer gewinnen, so ist die Frage nach der Glaubwürdigkeit dieser Schriftsteller nicht zu umgehen. Es beruft sich Diogenes Laertius bei seiner Angabe auf den Chörilus als Gewährsmann; woher hatte aber dieser des Thales Lehre und Ansicht? Er konnte sie entweder aus den Schriften desselben oder aus der Ueberlieferung geschöpft haben. Da aber schon von Alters her angezweifelt wurde, ob Thales Schriften hinterlassen, ja von einigen dies geradezu verneint wurde, und da insbesondere aus einer Stelle bei Aristoteles, welche dieselbe Frage berührt, sich ergibt, daß auch der genannte Philosoph nur der Ueberlieferung dabei gefolgt sei, so müssen wir die obigen Zeugnisse nur als den Ausdruck der Ueberlieferung betrachten und demgemäß beurtheilen. Und gerade dürfte Aristoteles das meiste Licht in diese Frage bringen. Derselbe sagt nämlich: Es scheint aber Thales, nach dem, was man über ihn erwähnt, von der Seele angenommen zu haben, daß sie Etwas sei, das mit Bewegungskraft ausgerüstet ist, wenn er behauptete, der Stein (Magnet) besitze eine Seele, weil er das Eisen bewegt." [1]) Diesem Zeugnisse zufolge ist die Bedeutung der

---

priester gewesen sein soll; Cicero, aus der latinischen Stadt Arpinum stammend, war also dessen Landsmann.

[1]) Arist. de anima lib. I. c. 2.

obigen Citate, welche dem Thales die Unsterblichkeitslehre so bestimmt in den Mund legen, in ziemlichem Grade zu beschränken, und nur so viel festzuhalten, daß er, der alle Dinge als beseelt oder von Dämonen erfüllt ansah und in jeder physicalischen Bewegung eine Lebensäußerung erkannte, der Seele Bewegungskraft beilegte. Aus dieser von ihm behaupteten Bewegungskraft leiteten spätere Philosophen die Unsterblichkeit ab und so kam es, daß man ihm nicht bloß seine ursprüngliche Behauptung, die Bewegungskraft der Seele, sondern auch den daraus gezogenen Schluß, die Unsterblichlichkeitslehre, vindizirte.

Wenn aber so dem Thales eine eigentliche Unsterblichkeitslehre nicht zugesprochen werden kann, so ist damit unsere obige Behauptung nicht aufgegeben, daß dieselbe nicht nach Cicero auf Pherecydes, sondern auf frühere Zeiten zurückgeführt werden muß. Und da weisen gerade auf Thales viele Spuren hin, so daß man von ihm sagen kann: Wenn er auch nicht mit ausdrücklichen Worten die Unsterblichkeit lehrt, so hat er sie auch nicht verworfen oder sich ihr ganz fremd gezeigt, sondern er hat an ihr festgehalten und sie so gebilligt, wie sie in den Mysterien längst gelehrt wurde, ohne daß er als Naturphilosoph diese Lehre weiter verfolgte. Zu dieser Annahme ist man berechtigt, weil mit dem Systeme des Thales die Unsterblichkeit übereinstimmt. Dies zeigt sich, wenn wir an der Hand des Aristoteles seine Meinung durchgehen; denn a) Thales nahm die Seele als bewegende Kraft an, d. h. sie hat den Grund ihrer Thätigkeit und Bewegung in sich selbst; würde sie von außen den Anstoß erhalten, so müßte sie stille stehen, unthätig, todt sein, sobald dieser Anstoß aufhört. Somit ist mit dieser in der Seele ruhenden Bewegungskraft die Unmöglichkeit gesetzt, sie durch eine äußere Veranlassung unthätig, bewegungslos oder todt zu machen. b) Er bezeichnete sie als körperlos; denn nach Aristoteles hat auch Thales das Wesen der Seele mittelst dreier Eigenschaften bestimmt, nämlich der eigenen Bewegung (κινήσει), der Empfindung (αἰσθήσει), und der Körperlosigkeit (ἀσωμάτῳ). Die Körperlosigkeit schließt aber die Abwesenheit von Theilen in sich, es kann also auch kein Aufheben des Zusammenhanges der Theile, d. i. die Vernichtung eintreten. c) Nach Aristoteles und Cicero [1]) nahm er an, Alles

[1]) Arist. de anima lib. I. c VIII. — Cic. de leg. II. 11.

sei voll Götter, weil die Weltseele das Universum durchdringe, ja er behauptete sogar, die Weltseele sei Gott. So hat sich also schon Thales mit der Seelenlehre beschäftigt, wenn gleich er seiner Richtung zufolge, die den Urgrund der Dinge zu finden suchte, mit der Annahme einer Weltseele den Grund aller Erscheinungen gefunden zu haben glaubte. Zum Schlusse dieser Erörterung möchten wir Folgendes als Ansicht des Thales hinstellen, gestützt auf die obigen Zeugnisse: „1) Die Menschenseelen sind Theile der Weltseele, welche das All bewegt. 2) So wenig also letztere vergeht, ebensowenig vergeht mit dem Körper die Menschenseele. Es läßt sich also aus diesen zwei Sätzen nur folgern, daß er die Unsterblichkeit der Seele insofern angenommen habe, daß sie nicht vergeht und darum müssen wir trotz der Worte Cicero's bezüglich des Pherecydes dem Thales in der Seelenlehre den ersten oder doch wenigstens einen früheren Platz anweisen.

Sein Schüler Anaximander und der Nachfolger des letzteren Anaximenes haben wohl des Thales Ansicht über die Seelen beibehalten. Erst dem Schüler (?) des Anaximenes, nämlich dem Anaxagoras,[1]) kann für die weitere Entwicklung der Unsterblichkeitslehre im Allgemeinen, nämlich von seinem Principe aus, ein großes Verdienst zuerkannt werden.[2]) Unzweifelhaft ist dies sein Verdienst bezüglich der Weltanschauung. Denn dadurch, daß er dem Stoffe eine weltbildende Intelligenz zur Seite stellte, den Geist als die letzte Ursächlichkeit der Welt, ihrer Ordnung und Zweckmäßigkeit erfaßte, gewann er für die Philosophie ein neues, ein ideelles Princip; und da mit der Erreichung dieses absoluten, immateriellen Princips die realistische Periode der alten griechischen Philosophie schließt, so bildet Anaxagoras den Schlußpunkt der

---

[1]) Cicero nennt ihn de Nat. D. I. 11. einen Schüler des Anaximenes.

[2]) Daß ihm Einige jedes Verdienst hierin absprechen, scheint nicht gerechtfertigt; denn des Socrates Tadel im Phädon (c. 46. 47.) trifft den Anaxagoras nicht deßhalb, weil er die Unsterblichkeit der Seele geläugnet habe, sondern weil er von „dem Alles ordnenden Verstande" keinen bessern Gebrauch gemacht, d. h. weil er den Grund der Dinge nicht in diesem Principe, sondern in Luft, Wasser u. s. w. suchte. Dagegen aber, daß Anaxagoras die Seele als körperhaft aufgefaßt, spricht besonders das Zeugniß des Aristoteles, welcher den Anaxagoras unter jenen Philosophen aufzählt, die der Seele außer Empfindung und Bewegung auch die Körperlosigkeit zuschrieben.

alten und den Anfangspunkt einer neuen Entwicklungsweise, welche mit Aufgabe des Hylozoismus das Gewordene mittelst des immateriellen Principes zu erklären suchte. Dieses immaterielle Wesen des Anaxagoras ist aber nicht als bewußtlose Naturkraft oder als die Summe all dieser Naturkräfte zu fassen, sondern man muß nach den Prädicaten, welche er ihm, dem νοῦς beilegt (als: freiwaltend, selber unbewegt, der Bewegungsgrund von Allem, mit keinem Dinge gemischt, überall wirksam, für sich seiend, denkend und zweckordnend), jeden Gedanken an eine bewußtlos wirkende Vernunft aufgeben. Darum hat mit Recht Dr. Fr. Hoffmann dem Anaxogoreischen System nicht nur den Dualismus gewahrt, sondern auch den νοῦς bezeichnet „als ewigen, selbstbewußten Geist, der einen von ihm nicht geschaffenen, nicht erzeugten, nicht irgendwie hervorgebrachten, gleich ewigen Weltstoff bewegt, gestaltet, Beseelung und Begeistung an ihm vollbringt; der absolute Geist ist nach Anaxagoras nicht die der Welt immanente Weltseele, sondern selbstbewußter Geist und im Verhältniß zur Welt Weltordner." [1])

So bestimmt sich demnach aus den Prädicaten des νοῦς die Auffassung des Anaxagoras bezüglich seines idealistischen Princips gewinnen läßt, so wenig sicher steht es (oder es kann wenigstens nicht mit Sicherheit behauptet werden), welcher Ansicht er bezüglich der vorliegenden Fragen, bezüglich der Menschenseele, gewesen sei. Denn es ist schwer, seine bestimmte Meinung in diesem Punkte festzustellen, nicht nur aus dem Grunde, weil von seinen eigenen Schriften sehr wenig Fragmente gerettet wurden und wir also auf das beschränkt sind, was andere Schriftsteller als seine Meinung anführen, sondern insbesondere deßhalb, weil gerade in dieser Frage kein bestimmter Ausspruch von ihm vorliegt. Denn wenn er auch, wie sich zeigen wird, öfter von der ψυχή spricht, so müssen wir bei Vergleichung der verschiedenen Stellen zu der Annahme kommen, er habe darunter den νοῦς verstanden oder auch eine Aeußerung des νοῦς. Und selbst wenn er die ψυχή als eine Aeußerung, Thätigkeit des νοῦς faßt, so ist es sehr fraglich, ob sich die geistigen Wirkungen des νοῦς an der Materie durch irgendwelche Schöpferthätigkeit des νοῦς von dem-

---

[1]) Philosophische Schriften von Dr. Franz Hoffmann. I. Band pag. 487. (Erlangen, Verlag von A. Deichert. 1868.)

selben zu individuellen Wesen als Trägern relativ selbstthätiger Wirksamkeit ablösen," [1]) d. h. ob die ψυχή von Anaxagoras als individuelles Wesen, oder ob sie nicht vielmehr als Wirkungsweise des νοῦς an der Materie gedacht wurde. Obgleich es also darüber an klaren Aussprüchen fehlt, so kann doch das nicht angenommen werden, „daß der νοῦς als erkennend nichts weiter als eben die ψυχή des Menschen sei, weil die ψυχή des Menschen nach Anaxagoras als existent nicht von Ewigkeit ist und erst als Wirkung des νοῦς (sei sie Emanation, Zeugung oder Schöpfung) hervortreten konnte."

Zwei Männer des Alterthums sind es, die wir bei der Lehre des Anaxagoras vorzüglich zu Rathe ziehen müssen, Plato und Aristoteles. Da sie aber in der Auffassung und im Urtheil von einander abweichen, ist es schwer, das Rechte zu treffen. Nehmen wir zuerst, was Plato berichtet, und prüfen wir es.

Wenn Plato (Leg. lib. XII.) von Einigen spricht, die das Herz hatten, die Ordnung des Weltalls als ein Werk der Vernunft oder des Geistes zu bezeichnen, welcher in den Gestirnen wohne und alle Wesen beseele, so hat er ganz besonders dabei den Anaxagoras im Auge und es gilt auch ihm (Plato) der νοῦς des Genannten als selbstbewußte Vernunft. Dagegen tadelt er den Anaxagoras, weil er die Existenz der Materie vor jener der Seelen setzte dadurch, daß er dem ewigen νοῦς eine gleich ewige, jedoch aller Kraft baaren Materie gegenüber stellte. Gehen wir von diesem Tadel aus und fragen wir, was derselbe involvirt oder warum Plato mit Anaxagoras in dieser Hinsicht nicht zufrieden ist, so scheint Folgendes gesagt werden zu müssen. Indem Anaxagoras die Materie früher setzte als die gewordenen Seelen, gewinnt es den Anschein, als habe er erstere als Voraussetzung oder Basis der letzteren statuirt. Gründet sich aber die Existenz der Seele auf die Materie, so erscheint sie nicht blos davon abhängig, sondern sogar als Product derselben; einem solchen Producte kann aber weder Unsterblichkeit noch Freiheit zukommen. Dies ist wohl der Gedankengang Plato's beim Aussprechen dieses Tadels; und es war bei der Vorstellung, unfreie und sterbliche

---

[1]) Philosophische Schriften von Dr. Franz Hoffmann. I. Band pag. 489.

Seelen anzunehmen, der Mann um so eher zum Tadel geneigt und von einem gewissen Unmuth erfüllt, der ja gerade die Unsterblichkeit und Göttlichkeit der Seelen in so vielen Schriften zu begründen suchte.[1])

So viel nun von der Veranlassung dieses Tadels; betrachten wir auch die Richtigkeit desselben. Hier nun müssen wir sagen, daß Plato dem Anaxagoras Unrecht thut, wenn er Gedanken an Gedanken reihend zuletzt demselben die Ansicht zutheilt, die Seelen seien Product der Materie. Denn wenn er uns auch über die Entstehung der endlichen Geister im Unklaren läßt, wenn er auch in den Stellen (Aristot.), wo er der Seele bewegende Kraft und Leidensunfähigkeit zuschreibt, wegen der Identifizirung von Seele und Geist (*φυχή* und *νοῦς*) wohl nich tdie Menschenseele, sondern den allbeherrschenden *νοῦς* gemeint hat, so darf doch das als feststehend angenommen werden, daß einem Manne, der einen so schroffen Dualismus von Geist und Materie setzte, der der letztern nicht die geringste immanente Wirksamkeit zutheilte, das Geistige, die gewordenen Seelen niemals als Product der Materie erscheinen konnte; denn sonst würde er ja im vollsten Gegensatz zu seiner bewegungs- und kraftlosen Materie letztere als producirend, als thätig aufgestellt haben. Mit Unrecht also, weil nicht im Anaxagoreischen System begründet, nimmt Plato an, daß nach Anaxagoras den Seelen Unsterblichkeit und Freiheit abzusprechen sei. Vielleicht bewog ihn zu dieser Annahme und zu dem oben erwähnten Tadel die hohe Verehrung und die Vorliebe für seinen Lehrer Sokrates, der allerdings noch höher stieg, wenn er nach vorausgegangener niedern Auffassung des endlichen Geistes eine edlere und vernünftigere aufstellte; denn „mit der Ueberwindung des Anaxagoreischen Dualismus wußte er den *νοῦς* als Schöpfer des Universums und unsterblicher, freier Seelen zu fassen, womit

---

[1]) Vergl. das angeführte Werk pag. 491. — Die Annahme einer solchen Emanation scheint der Aeußerung Döllinger's zu Grunde zu liegen: „Bezüglich der menschlichen Seele nahm Anaxagoras wohl an, daß sie nach dem Tode mit Aufgebung ihrer Individualität in die Weltseele zurückkehre.“ (Döllinger: Heidenthum und Judenthum pag. 242.) Hiebei dürfte zu bemerken sein, daß man sich wohl hüten muß, diese Weltseele hylozoistisch zu fassen, sondern daß festzuhalten ist, Anaxagoras habe einen selbstbewußten, von der Materie verschiedenen Geist gelehrt.

er nothwendig zugleich der Entdecker und Begründer der Ethik werden mußte." [1])

Folgen wir den Angaben des Aristoteles, so erfahren wir, daß Anaxagoras der Seele bewegende Kraft beilegte, zwischen ihr und dem Geiste (νοῦς) theils einen unbedeutenden, theils gar keinen Unterschied machte und endlich den Geist über alle Elemente stellte. [2]) Allein eine klare Ansicht läßt sich daraus nicht gewinnen und auch Aristoteles bemerkt dies; denn die angeführten Prädicate könnten ja nur dem νοῦς zukommen, und es wäre möglich, daß Anaxagoras sich nur über den νοῦς ausspreche und da, wo er das Wort ψυχή braucht, bloß Selbstthätigkeitsweisen des unendlichen Geistes, nicht aber ein wirklich individuelles, persönliches, von dem absoluten Geiste *verschiedenes* Wesen meine. Bei diesem Mangel bestimmter Anhaltspunkte sind wir also nur darauf angewiesen, aus der Stellung, welche er in der Entwicklung der Philosophie einnimmt, und aus seinem Systeme jene Ansicht abzuleiten, welche er bezüglich der Menschenseele gehabt haben konnte. Ich schließe mich auch dem Gedanken von Dr. Fr. Hoffmann an (pag. 502), daß es dem Anaxagoras zunächst auf die Naturerklärung ankam, und daß es zu seiner Zeit galt, die materialistische Ansicht und Erklärung des Werdens über Bord zu werfen und eine andere an deren Stelle zu setzen. Darum verfolgte „er in seinen Forschungen vor allem den Zweck, der Naturerklärung, ohne darum im Fortgange seiner Forschung *nur die Naturerklärung* und nicht auch den *endlichen* Geist aus ihm (dem νοῦς) erklären zu wollen." Der Hauptzweck aber scheint ihn so in Anspruch genommen zu haben, daß er zur weiteren Forschung über das Wesen des endlichen Geistes und seines Verhältnisses zum absoluten Geiste nicht

---

[1]) Philos. Schriften von Dr. Fr. Hoffmann. Bd. I. pag. 491.

[2]) Ἀναξαγόρας ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινοῦσαν, καὶ εἴ τις ἄλλος εἴρηκεν ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς, οὐ μὴν παντελῶς γ' ὥσπερ Δημόκριτος· ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν. . . . . Ἀναξαγόρας δ' ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχήν· ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις . . . . Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν, χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων. . . . . Ἀναξαγόρας δὲ μόνος ἀπαθῆ φησὶν εἶναι τὸν νοῦν καὶ κοινὸν οὐδὲν οὐδενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν. (Aristot. de anima lib. I. c. 2.)

kam oder wenigstens keine bestimmten Lehren darüber verbreitete. Liegen uns demnach auch keine bestimmten Aussprüche über seine Auffassung der Menschenseele vor, so dürfte doch nach dem Gesagten die Ansicht ihm als wahrscheinlich zugeschrieben werden, daß er im Princip die Unsterblichkeit der Seelen annahm. Denn es ist kaum denkbar, daß der Mann, welcher mit der materialistischen Erklärung vollständig brach und sich zu einer weltbildenden Intelligenz erhob, den Menschengeist, in welchem sich der absolute Geist am meisten abspiegelt und von welchem allein er und sein Wirken erfaßt werden kann, mit den Seelen der Pflanzen und Thiere auf gleiche Stufe gestellt habe. Ja wenn wir den Bericht Plutarch's berücksichtigen (Pericl. c. 4), daß man ihn den Geist nannte, daß Perikles von Bewunderung für ihn erfüllt gewesen, und daß sein Umgang den erhebensten Einfluß auf diesen Staatsmann geübt, und wenn wir zum Schlusse noch seines Schülers Euripides erwähnen, in dessen Stücken häufig der Gedanke wiederkehrt, daß die Seele nach dem Tode des Körpers lebe und denke: so dürfte der obige Schluß, den wir aus System und Leben auf den Anaxagoras gezogen, seine volle Berechtigung haben. Nur das möchte noch beizufügen sein, daß sich Anaxagoras, wie er den vollen Begriff der Persönlichkeit des ewigen νοῦς nicht erreicht hat, so auch bezüglich des Wesens und der Unvergänglichkeit des menschlichen Geistes nicht zur Höhe der sokratischen Auffassung erhob.

Als Schüler des Anaximenes wird auch Diogenes aus Apollonia genannt. Ihn kann man als Leugner des Immateriellen bezeichnen; denn gegen den bereits zu seiner Zeit gemachten Unterschied zwischen Materie und Geist behauptet er, daß der Verstand der Luft immanent und sie nicht ohne ihn zu denken sei. Dem entsprechend ist ihm die Luft der Urgrund aller Dinge und auch der einzelnen Menschenseelen, weil sie das feinste Element ist; der Seele legt er Erkenntniß und Bewegung bei, und zwar in verschiedenem Grade, je nachdem sie an dem Lebensprincipe Theil nehmen. Seine Lehre ist uns von Aristoteles berichtet: *Διογένης δὲ ψυχήν ἀέρα (ὑπέλαβε) τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχὴν, καὶ διὰ τοῦτο γιγνώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχὴν, ᾗ μὲν πρῶτόν ἐστι καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπὰ, γιγνώσκειν ᾗ δὲ λεπτότατον, κινητικὸν εἶναι."* (Arist. de anima lib I. c. 2.) Nach seiner materialistischen Auffassung ist also die

Homer und Hesiot jünger seien als diese.[1]) Und wenn man bedenkt, daß diese ältesten zwei Dichter nichts von ihm gewußt, und daß nach dem Urtheile des Aristoteles die Existenz eines Orpheus gerade zu geleugnet ist,[2]) so wird man bekennen müssen, daß dieser mythische Heros Orpheus eine blos fingirte Person sei. Zu dieser Annahme findet man sich noch mehr berechtigt, wenn man die Verbreitung des Mysterienwesens ins Auge faßt, das von Creta nach Thracien, nach Hellas, Attika, und Samothrake gelangte und überall den Orpheus als Stifter benennt: es ist aber nicht leicht möglich, daß diese weite Verpflanzung das Werk eines einzigen Mannes war.[3])

Aus dem Gesagten ergibt sich demnach, daß mit dem Namen Orpheus nicht eine historische Person sondern eine ganze Priesterclasse oder Priesterschule bezeichnet werde. Wir werden hiedurch zu der Frage gedrängt, warum die Mitglieder dieses Bundes gerade mit diesem Namen sich in Verbindung zu bringen suchten. Der Grund lag in der Aufgabe und dem Streben desselben, das nichts Geringeres war, als gegen die alten homerischen Anschauungen besonders bezüglich der Verstorbenen einen Kampf zu eröffnen und dieselben zu verdrängen. Die homerischen Vorstellungen von dem Leben nach dem Tode sind besonders aus dem XI. Gesange der Odyssee zu entnehmen. Darnach hat die Psyche (Hauch, Athem) den Menschen im Tode verlassen, und wird als luftiges Eidolon (Scheinbild), als ein Schatten oder Schemen von Hermes in die Unterwelt hinabgeführt, sobald der Leichnam begraben, oder wenigstens mit Erde überdeckt, oder verbrannt ist.[4]) In diesem Hades, der in mancher Beziehung dem Scheol der Juden gleicht, und bald jenseits des Okeanos, bald unter der Erde gedacht ward, leben die Verstorbenen fort als Schatten, von gleicher Gestalt und mit gleicher Beschäftigung wie im Leben; sie sind substanz- und bewußt-

---

[1]) Herod. II. 53.

[2]) Orpheum poetam docet Aristoteles nunquam fuisse (Cic. Nat. Deor. I. 38.)

[3]) Ich sage „nicht leicht möglich"; denn als unmöglich kann es gerade nicht bezeichnet werden; hat ja der heilige Apostel Paulus an noch viel entlegeneren Punkten gelehrt und Gemeinden gegründet: Malta — Thessalonich. Philippi, Athen — Korinth; Ephesus — Tharsus; Damascus — Rom.

[4]) Hom. Odyss. XI. 218—222. cfr. Iliad. XXIII. 71—76.)

los; denn nicht die Körper sind dort (Fleisch und Gebein), weil sie ja verbrannt sind; auch lebt dort nicht die eigentliche denkende Seele, sondern nur ein Schatten derselben, und erst nach dem Kosten des Blutes kehrt Erinnerung, Einsicht und geistige Kraft in die Schatten zurück.[1]) Es war demnach das Leben im Hades im Ganzen ein düsteres, trauervolles; darum nennt der Pelide das Niedersteigen des Odysseus in den Hades ein verwegnes Unternehmen, und Teiresias erhebt dort klagend seine Stimme: *„Τίπτ' αὖτ', ὦ δύστηνε, λιπὼν φάος ἠελίοιο Ἤλυθες, ὄφρα ἴδῃ νέκυας καὶ ἀτερπέα χῶρον;* (Odyss. XI. 93 und 475). Wie freudlos dort der Aufenthalt, erhellt endlich noch daraus, daß Achilleus auf die Trostworte des Odysseus, wie schön es sei, auch im Schattenreiche noch den Fürsten spielen zu können, die Antwort ertheilt, er wolle lieber als Lohnarbeiter auf der Oberwelt leben, als in dem Hades die geschiedenen Todten beherrschen.[2]) Gemeinsam wohnen in der Unterwelt Gute und Böse, Fromme und Frevler zusammen. Nur bei Wenigen ist eine Ausnahme gemacht. So ist auf der einen Seite einigen Auserwählten und Lieblingen der Götter ein freundlicheres Leben gewährt, manchen sogar eine Fortdauer sammt dem irdischen Leibe, da sie lebend der Erde entnommen wurden; aus letzterm Umstande ist ersichtlich, daß die Vernichtung des Leibes, das Verhältniß von Seele und Körper bezüglich ihrer Verbindung oder Trennung auf den Zustand im Jenseits einen entscheidenden Einfluß übe; denn wie bei den meisten Menschen der Körper der Vernichtung übergeben und darum dort ihr Schattenleben ohne Körper veranlaßt wurde, so blieb bei den Lieblingen der Götter der Körper erhalten und deßhalb existirten sie auch fort mit dem irdischen Leibe. Eben dahin hat Bezug, was uns von den Aegyptiern berichtet wird, daß sie nämlich um die möglichst lange Fortdauer der Seelen zu bewirken, vermittelst Einbalsamirung der Körper letztere vor Verwesung zu schützen suchten. Zu denen nun, welche die griechische Mythe als Auserwählte der Götter bezeichnet, gehören Rhadamanthys, Minos, Menelaos, welchen Pindar noch den Peleus, Kadmos und Achilleus hinzufügt.[3])

---

[1]) Hom. Odyss. XI. 35; 95; 147.

[2]) Odyss. XI. 485—491.

[3]) Pind. Ol. II. 143—152. Hom. Odyss. XI. 37—43; u. 568—571.

tiefen Bedürfnisse hervor; sie suchten in dem Volke bessere Vorstellungen von den Göttern und die Nothwendigkeit einer Sühnung zu begründen; sie drangen darauf, der Strafe der Ungereinigten durch religiöse Weihen und Anwendung der von Orpheus geoffenbarten oder eingesetzten Gnadenmittel zu entgehen. Die Nothwendigkeit einer Reinigung und die ihr zu Grunde liegende Sündhaftigkeit des ganzen Menschengeschlechtes bildet den Mittelpunkt der orphischen Lehre; denn nach den Ueberlieferungen dieser Schule haftet dem ganzen Menschengeschlechte in Folge seines Ursprunges Sündhaftigkeit an; hervorgegangen ist es aber aus der Asche der götterfeindlichen Titanen, und darum müssen die Seelen einen Kreislauf durch irdische Leiber durchmachen, um diese anklebende Schuld zu büßen und auf den Sternen bessere Wohnsitze zu erhalten. Es haben also die orphischen Theologen eine eigene Anschauung von dem Ursprunge der Menschen; und da hievon die Zagreus-Sage einen Hauptttheil bildet, so kann sie nicht übergangen werden. Der Mythus besagt also: „Dionysius oder Zagreus (daher auch Dionysos-Zagreus), der Sohn des Zeus und der Persephone, wurde mit besonderer Liebe von seinem Vater behandelt; derselbe ließ ihn an seiner Seite Platz nehmen, Blitze schleudern und durch die Kureten und Apollo gegen die Nachstellungen der Hera bewachen. Trotz dieser Vorsicht wird der Knabe ein Opfer der Hera. Diese hatte nämlich die Titanen zu dem Werke gewonnen. Unbemerkt waren sie in das Gemach zu dem Knaben geschlichen, hatten anfangs mit allerlei Spielwerk seine Aengstlichkeit beseitigt und ihn dann plötzlich überfallen; jetzt setzte sich der Kleine wohl zur Wehre und versuchte durch verschiedene Verwandlungen ihren Händen zu entrinnen; doch Alles war umsonst. Die Titanen zerrissen ihn, kochten seine Glieder und verzehrten sie. Nur das Herz wird von Athene gerettet und dem Vater gebracht; Zeus verschlingt dasselbe und empfängt damit die Fähigkeit zur Erzeugung des zweiten, des thebanischen Dionysos. Auf das Gebot des Zeus sammelt nun Apollo, was vom Leibe des Zagreus noch übrig war, Demeter aber verbindet die Reste wieder zu einem Ganzen und gibt ihnen Leben, so daß (nach einer andern Mythe) daraus ein verjüngter Dionysos entsteht. Die Titanen aber, welche den Zagreus verzehrt hatten, werden von den Blitzen des Zeus getroffen und zu Asche verbrannt. Aus dieser werden endlich die Menschen gebildet, die

daher Dionysische und Titanische Stoffe, d. h. eine gute und eine böse Natur in sich tragen."

Wohl wird diese Sage dem Onomakritus, der an dem Hofe der Pisistratiden lebte, zugeschrieben und daraus der Schluß gezogen, daß die orphische Theologie überhaupt sich auf spätere Unterschiebungen stütze: allein wenn auch zugegeben wird, daß er diese Sage behandelte, so hat er sie doch nicht erst erfunden; die Form, die Einkleidung mag von Onomakritus herrühren, der Kern selber ist aber bestimmt älter, weil eben die Hauptlehren der Orphiker, Sühnung und Seelenwanderung, darauf gegründet sind. Er war also der erste, der die Sage aus dem engern Mysterienkreise durch die poetische Bearbeitung zur allgemeinen Kenntniß brachte. Als ältesten Orphiker erwähnt die Geschichte den Epimenides aus Kreta (um 612 v. Chr.), der zur Sühnung der Kylonischen Blutschuld nach Athen gerufen wurde und berühmt war durch seine Mysterienweisheit.

Aus der Zagreussage läßt sich der doppelte Zweck, den die orphische Schule bei dem Dionysoskultus hatte, leicht ableiten. Es sollte nämlich das Dionysisch-Göttliche, welches nach dem Mythus in dem Menschen wohnt, besondert gepflegt und entwickelt, das Titanische dagegen durch die Hingabe an den Dionysos allmählig unterdrückt und zuletzt das Göttliche zum Alleinherrschenden gemacht werden. Sodann sollten die Leiden und Mühseligkeiten dieses Lebens aufgefaßt werden als Folge der schuldbeladenen Abstammung von den Titanen; und darum mußte die Seele, um alle Schuld abzubüßen, im Körper wie in einem Gefängnisse wohnen, [1]) und darum war es auch nicht erlaubt, die Zeit, die dem Menschen, d. h. der Seele, zur Reinigung von der Titanenschuld durch die Gottheit bestimmt wurde, eigenmächtig abzukürzen. [2]) Die noth-

[1]) Dieselbe Ansicht von Abbüßung einer Schuld spricht auch Sokrates aus in Phädon Cap. 62. Ebenso vergleicht er auch das irdische Leben mit einem Aufenthalte im Gefängnisse und erklärt es für unzulässig, sich selbst zu tödten, indem er sich hierbei auf Philolaos beruft: „*Οὐ μέντοι γ' ἴσως βιάσεται αὑτόν. οὐ γάρ φασι θεμιστὸν εἶναι*“ (Phaed. 5.) Und Cicero sagt: Nos vero, si quid tale acciderit, ut a deo denuntiatum videatur, ut exeamns e vita, lacti et agentes gratias pareamus, emittique nos e custodia et levari vinclis arbitremur, ut aut in aeternam et plane in nostram domum remigremus, aut omni sensu molestiaque careamus. (Tusc. I. 49.)

[2]) Vetat Pythagoras injussu imperatoris i. e. dei, de praesidio et statione vitae discedere. Cic. de Sen. 20.

auch „Hestia des Weltalls, Wache des Zeus, das Band und Maß der ganzen Natur" genannt.[1]) Von dieser Hestia geht eine Lebenskraft aus, welche alle Theile der Welt durchdringt und belebt und zugleich von Außen her zusammen hält. Diese Lebenskraft ist also mit andern Worten die Weltseele (mens universa) und hat ihren Sitz im Centralfeuer; ein Abglanz des letztern ist die Sonne, die als glasartiger Körper ihr Licht vom Centralfeuer erborgt. Das Centralfeuer und die Sonne sind aber nicht bloß für alle Theile der Welt von Bedeutung, sondern auch für die Seelen; denn aus dem Centralfeuer gehen unmittelbar die Götterseelen hervor, aus dem Sonnenlichte aber die Menschenseelen; diese sind also ihrer Natur und Abkunft nach auch lichtartig und Theile der göttlichen Weltseele.[2]) Dafür aber, daß dem Pythagoras die menschliche Seele ein Theil der göttlichen Weltseele war, haben wir zwei bestimmte Stellen von Cicero. Seine Worte lauten: „Audiebam Pythagoram Pythagoraeosque, incolas paene nostros, qui essent Italici philosophi quondam nominati, nunquam dubitasse, quin ex universa mente delibatos animos haberemus.[3]) Ferner: Pythagoras censuit animam (i. e. Deum) esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur.[4])

Der Ursprung der menschlichen Seelen nach Pythagoräischer Auffassung ist also mit diesen Worten genau angegeben. Es ist aber auch nöthig zu hören, wie sie sich das Wesen der Seele dachten, ob einfach oder zusammengesetzt, ob vergänglich oder unvergänglich. Wenn auch die menschliche Seele der göttlichen Weltseele entstammt, so besteht sie doch nicht aus bloß göttlicher Substanz,

---

[1]) Weil sie im ganzen Universum eine mathematische Gesetzmäßigkeit bemerkten, so wurde die Zurückführung auf die Zahl zum Grundgedanken ihres Systems, ja selbst bis zu dem Grade, daß sie die Zahl als das Wesen, als den letzten Grund aller Dinge bezeichneten. Gott, als die erste wirkende Ursache, nannten sie die Einheit (μονάς), die Materie, als die an zweiter Stelle befindliche und leidende Ursache, die Zweiheit (δυάς). Daher sagt Aristoteles mit Recht: „Die Mathematik ward den Pythagoräern zur Philosophie."

[2]) Döllinger pag. 229. 230.

[3]) De Senect. 21. In diesem Capitel läßt Cicero überhaupt den ältern Cato seinen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele aussprechen, und zwar ganz entschieden, und auch kurz mit Gründen belegen.

[4]) De Nat. Deor. I. 11.

sondern sie hat zwei Theile, einen bessern oder vernünftigen und einen schlechtern oder unvernünftigen. Dies erfahren wir wieder von Cicero, der sagt: „**Qui (i. e. Pythagoras et Platon) animam in duas partes dividunt; alteram participem rationis faciunt, alteram expertem: in participe rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam; in illa altera motus turbidos tum irae, tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi.**[1])

Hierin haben wir zugleich den Grund zur Aufstellung dieses Dualismus: es ist die Wahrnehmung, daß der Seele niedere und höhere Bestrebungen entstammen, daß sie bald ein vernünftiges Handeln zeigt und zum Himmel sich erhebt, bald mit Verachtung der Vernunft den wildesten Leidenschaften dient und tief am Boden kriecht. Aus dieser Zweitheilung der Seele ergibt sich für die Pythagoräer auch die Ansicht von ihrer Fortdauer. Der bessere Theil ist unsterblich, der schlechtere dagegen vergänglich; jedoch nicht in dem Sinne, daß er sofort verschwindet, sondern erst nach einem Umflusse vieler Jahre von dem besseren sich ablöst und untergeht, während der bessere Theil als lebendig und gereinigt zurückbleibt und fortdauert. Damit ist die Seelenwanderung als nothwendig gesetzt, deren Vertretung sich hauptsächlich die Pythagoräer angelegen sein ließen.[2]) Ueber die Art und den Vollzug dieser Seelenwanderung lehrten sie, daß eine Masse von Seelen in der Luft schwebe, theils solcher, die noch gar nicht in menschliche Körper eingegangen waren, theils solcher, die bereits einen Körper belebt, aber denselben wieder verlassen haben. Diese schwebenden Seelen nannten sie Dämonen, Heroen. Von der Gottheit werden nun diese Seelen in den Kerker des Leibes, wie in ein Grab, versetzt, um die Schuld, welche sie in dem frühern, außerkörperlichen Zustande nach der Lehre der Pythagoräischen Schule sich zugezogen hatten, abzubüßen; machen sie von dieser Zeit der Buße und Reinigung einen guten Gebrauch, so werden sie nach Eintritt des Todes wieder zu dem körperlosen,

---

[1]) Tusc. IV. 5.

[2]) Da die einzelne Menschenseele ein Theil der göttlichen Weltseele ist, so wäre die Annahme nahe gelegen, daß sie beim physischen Tode in die Weltseele oder das Centralfeuer, d. h. in den Schooß der Gottheit zurückkehre. Allein diese s o f o r t i g e Rückkehr wurde von den Pythagoräern, weil ihrer Hauptlehre der Seelenwanderung entgegen, nicht zugegeben.

höheren Zustande, den sie vorher im Weltall hatten, erhoben; benutzen sie aber diese Reinigungszeit nicht, so werden sie zu schwerer Strafe in den Tartarus gestoßen, oder sie müssen neuerdings durch verschiedene Thier- und Menschenkörper wandern, um diese Reinigung zu erlangen.[1]) Da es aber kaum einen Menschen gibt, der so heilig und vollkommen lebt, daß er während der einmaligen irdischen Lebenszeit die nöthige Reinigung und damit die Erlaubniß zur Rückkehr in die Weltseele erlangt, so ist die Nothwendigkeit der Seelenwanderung für alle Menschen ausgesprochen, und darum hat sich selbst der große Meister der Schule, Pythagoras, deren nicht enthoben geglaubt, sondern die Ueberzeugung in sich getragen, diese Wanderung durch Menschen- und Thierkörper bereits öfter durchgemacht zu haben; denn er behauptete von sich, schon mehrmals auf Erden gewesen zu sein und selbst Erinnerung an diese früheren Existenzen zu besitzen; zuerst habe er Aethalides geheißen, im trojanischen Kriege sei er der Euphorbus gewesen,[2]) dann wäre er als Hermotinus und als delischer Fischer Pyrrhus erschienen. Eine besondere Beachtung bezüglich der Seelenwanderung verdient noch eine Stelle im Ovid (Metam. XV. 152.) Denn da spricht Pythagoras zu seinen Schülern, „daß die Erzählungen der Dichter vom Styx und der Unterwelt Hirngespinnste seien; daß die Seelen nie sterben, sondern nach Verlassen der einen Wohnung eine andere beziehen; daß er selber diese Wanderung schon durchgemacht; daß die Seele immer die gleiche sei, aber in verschiedene Gestalten ein-

---

[1]) Vergl. Döllinger p. 232.

Auch Cicero führt diesen Gedanken aus (nach Platons Phädon): „Nam eorum animi, qui se corporis voluptatibus dediderunt earumque se quasi ministros praebuerunt, — corporibus elapsi circum terram ipsam volutantur nec hunc in locum (i. e. coelum) nisi multis exagitatis saeclis revertuntur." (De Republ. VI. 26.)

Deßgleichen Tusc. I. 30: „Ita disseruit (Socrates) duas esse vias duplicesque cursus animorum e corpore excedentium. Nam qui se humanis vitiis contaminavissent et se totos libidinibus dedissent, quibus caecati vel domesticis vitiis atque flagitiis se inquinavissent, vel re publica violanda fraudes inexpiabiles concepissent, iis devium quoddam iter esse, seclusum a concilio deorum; qui autem se integros castosque servavissent, quibusque fuisset minima cum corporibus contagio, seseque ab iis semper sevocavissent essentque in corporibus humanis vitam imitati deorum: his ad illos, a quibus essent profecti, reditum facilem patere." (Siehe Phädon c. 57.)

[2]) Ovid. Metam. XV. 160.

gehe." Hiebei ist zu bemerken, daß Ovid in so fern von des Pythagoras eigentlicher Ansicht abweicht, als er ihn diese Wanderung durch die Körper als ewig dauernd vortragen läßt, während er doch, wie dies feststeht, lehrte, daß die reinen Seelen nicht mehr in Körper eingeschlossen, sondern zu einer Art Götter erhoben würden. Ob aber der Ausspruch des Pythagoras, schon früher auf der Welt gewesen zu sein, wirklich von ihm gethan, oder ihm nur von Späteren angedichtet worden sei, ist nach meiner Ansicht dahin zu entscheiden, daß der Meister wirklich so gesagt habe; zu dieser Annahme ist man um so mehr berechtigt deßhalb, weil auch nach ihm ein Anhänger seiner Lehre, Empedocles, seine eigene Wanderung oft behauptete, gewiß nur, um dem Meister darin gleichzustehen.

Wenn nun auch die Seelenwanderung ein religiöses Dogma der Pythagoräer und den Hauptheil ihrer Lehre bildet, so muß doch auf das wieder hingewiesen werden, was bereits oben bemerkt wurde, daß nämlich nicht Pythagoras und seine Schule, sondern die Aegyptier als Urheber der Seelenwanderung dastehen.

Nicht übergehen will ich, daß die Pythagoräer ihr Zahlprincip auch auf die Seelen anwandten; so nannte Pythagoras nach Aristoteles (Met. I. 5.) die Seele *τοιονδὶ ἀρίθμων πάθος*; und Cicero sagt: „Xenocrates animi figuram et quasi corpus negavit esse, verum numerum dixit esse, cujus vis, ut jam ante Pythagorae visum erat, in natura maxima esset (Tusc. I. 10.) macht aber dabei die Bemerkung, daß die Bezeichnung der Seele als Zahl zu unbestimmt sei: „Si vero numerus quidam est animus, quod subtiliter magis quam dilucide dicitur, . . . multo integrior est." (Tusc. I. 17.).

Von einem Schüler des Pythagoras, Alkmäon, haben wir einige Aussprüche über den Gegenstand, der uns beschäftigt. Wenn wir auch absehen von jenen Stellen, welche von weniger vollgiltigen Gewährsmännern angeführt werden,[1]) so dürfen wir doch die Worte des Aristoteles nicht unerwähnt lassen: in allen aber ist nicht bloß die Unsterblichkeit der Seele bestimmt behauptet, sondern auch auf die ewige Thätigkeit und Selbstbewegung zurückgeführt.

---

[1]) *Ἔφη δὲ (Ἀλκμαίων) καὶ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον καὶ κινεῖσθαι αὐτὴν συνεχῶς ὡς τὸν ἥλιον.* (Diog. Laert. VIII. 83.) Dasselbe berichtet Stobaeus Eclog. Phys. 93.

Die Stelle bei Aristoteles lautet: *Παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ Ἀλκμαίων ἔοικεν ὑπολαβεῖν περὶ ψυχῆς· φησὶ γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις· τοῦτο δὲ ὑπάρχειν αὐτῇ, ὡς ἀεὶ κινουμένῃ· κινεῖσθαι δὲ καὶ τὰ θεῖα ἅπαντα συνεχῶς ἀεί, σελήνην, ἥλιον, ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανον ὅλον.* (De Anima I. 2.)

Die Pythagoräische Lehre von der Sühnung und Reinigung der Seelen wurde mit besonderem Nachdrucke fortgesetzt und vorgetragen von Empedocles (460 v. Chr.), vorzüglich in seinen Sühngedichten. Dort läßt er sich also vernehmen: „Es müßten die Dämonen, welche in einem höheren, seligeren Leben durch Tödtung eines lebenden Wesens sich selbst befleckt, drei Myriaden von Zeiten fern von den Unsterblichen umher irren; auch er sei ein irrender Flüchtling und Vertriebener auf Erden und habe beim ersten Anblick dieses Gebietes geweint und treibe sich nun unter den Sterblichen, unter Frevelthaten und Vergänglichkeiten umher.“ [1]) Doch nicht von sich allein, sondern von allen Menschen gilt diese Wanderschaft und Verbannung, weil alle eine solche Schuld abzubüßen haben. Es wird dies sich ergeben, wenn wir seine Anschauungen über Kosmologie, über die Entstehung, Wanderung und Beschaffenheit der Seele vernommen haben. Seine Grundgedanken sind folgende: „Von Ewigkeit existirt eine kugelförmige Welt, der Sphäros. In diesem befinden sich a) die vier Grundelemente als Grundstoffe aller Wesen; dieser Sphäros wird zugleich als beseelt, denkend, göttlich gefaßt. Zur Erzeugung der Wesen waren im Sphäros zwei Grundkräfte thätig: der Haß, welcher die bisher harmonisch gemischten vier Grundstoffe zu scheiden und zu trennen begann, und die Liebe, die zur Einigung trieb. Die zwei Grundkräfte nennt er Ares und Arphrodite; er statuirt hiemit zur Hervorbringung der Wesen ein böses und ein gutes Princip. So trat also aus dem Sphäros heraus diese sichtbare Welt, die Wesen, die da entstehen und vergehen; er selber verharrte dabei in völliger Ruhe und Harmonie.

In dem Sphäros wohnen aber auch b) von Ewigkeit her selige Geister, Götter und Dämonen; sobald diese dem Hasse zugänglich wurden und sich somit befleckten, wurden sie aus dem Sphäros

1) Döllinger p. 236. u. Plutarch. de exilio II. 607.

ausgestoßen und hinabgeworfen in den Wechsel der in Unvollkommenheit sich befindenden Sinnenwelt; mit andern Worten verdammt, durch irdische Leiber zu wandern. Darum wohnen in den Menschen Thieren und Pflanzen dieser Welt jene aus dem Sphäros entfernten Dämonen. Damit ist also der Ursprung und die Nothwendigkeit der Seelenwanderung angegeben: der Zweck derselben wird also bestimmt: Wenn sich auf dieser Wanderung oder Verbannung diese Dämonen (Seelen) in sich veredeln, so gehen sie nach dem Tode des Körpers in den Körper eines höheren, edleren Geschöpfes über, z. B. in Löwen (bei dem Stadium der Thierwanderung), in Lorbeerbäume (bei dem Stadium der Pflanzenwanderung). Haben sie sich endlich ganz emporgeschwungen, so werden sie auch gewürdigt, ihre letzte Wohnung in den höchst gestellten Geschöpfen dieser Welt zu nehmen, nämlich in Propheten, Dichtern, Aerzten, Fürsten. Nach dieser letzten Stufe werden sie zu Göttern und kehren endlich als völlig gereinigt wieder zum seligen Leben im Sphäros zurück.[1]) Das ist also nach Empedocles der Kreislauf der Seelen. Es ergibt sich hieraus: Daß die Dämonen in Folge eigener Schuld zu diesem Kreislauf verurtheilt und auch sie von der Sühnung nicht ausgenommen werden;[2]) daß mittelst dieser Wanderung die Reinigung wirklich erfolge und sie in ihren Zustand zurückkehren;[3]) daß die Wanderung durch verschiedene Körper geschehe;[4]) und daß die Erhebung stufenweise erfolge und endlich die Seelen der Frommen sogar zu Göttern werden.[5]) Es ist demnach die menschliche Seele in Folge dieser Wanderung und Rückkehr in den Sphäros

---

[1]) Vergl. Döllinger p. 238.

[2]) *Εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ . . . . ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι . . . .* (*ἔστι θεῶν ψήφισμα παλαιόν*). Plut. de Exilio. II. 607. Derselbe Autor sagt: *Ἐμπεδοκλῆς δὲ καὶ δίκας φησὶ διδόναι τοὺς δαίμονας ὧν ἐξαμάρτωσι καὶ πλημμελήσωσι.* (Plut. de Iside et Osiride).

[3]) *Ἄχρις οὗ κολασθέντες οὕτω καὶ καθαρθέντες αὖθις τὴν κατὰ φύσιν χώραν καὶ τάξιν ἀπολάβωσι.* (Plut. de Iside et Os.)

[4]) *Τὴν ψυχὴν παντοῖα εἴδη ζώων καὶ φυτῶν ἐνδύεσθαί, φησι Ἐμπεδοκλῆς*). Diog. Laert. VIII. 77.

[5]) *Φησὶ δὲ καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς τῶν σοφῶν τὰς ψυχὰς θεοὺς γίγεσθαι ὧδέ πως γράφων· Εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροὶ καὶ πρόμοι ἀνθρώποισι ἐπιχθονίοισι πέλονται. Ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοί τιμῇσι φέριστοι.* (Clemens Alexandr. Strom. L. IV. p. 534. und L. V. p. 607.)

allerdings als unvergänglich dargestellt, allein nicht mit Beibehaltung ihrer Eigenschaft als Seele, sondern mit Umwandlung in ihre frühere Existenz, ja sogar mit Erhebung zur Gottheit.

Ganz seinen Meister nachahmend gibt auch Empedocles von sich frühere Existenzen vor, an welche er noch Erinnerungen habe. So behauptet er bereits Vogel, Fisch, Strauch, Jüngling und Mädchen gewesen zu sein.[1] Auf dieser Lehre von der fortgesetzten Seelenwanderung beruht nun auch sein Gebot, das thierische Leben zu schonen und keine Fleischspeisen zu genießen, weil es ja sonst frevelhafter Weise geschehen könnte, daß Kinder die Eltern, Eltern ihre Kinder tödteten und mit deren Fleisch sich nährten. Auf Schonung der Pflanzenwelt dehnte er das Gebot nicht aus, vielleicht in dem Glauben, daß durch Vernichtung einer Pflanze der innewohnenden Seele es möglich werde, durch Beseelung eines höheren (thierischen) Organismus sich eine größere Veredlung anzueignen.

Bezüglich der Natur der Seelen stimmt Empedocles mit Pythagoras darin überein, daß er die Menschenseele als Theil der göttlichen Substanz erklärt; und wenn ihm Cicero in den Worten: „**Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem (Tusc. I. 9.).**“ und: „**Horum igitur aliquid animus est, ne tam vegeta mene aut in corde cerebroque aut in Empedocleo sanguine demersa jacsat (Tusc. I. 17.)** eine materialistische Auffassung beilegt, so möchte das auf einem Mißverständnisse beruhen; denn nicht die Natur, sondern nur den Sitz der Seele meint Empedocles, wenn er von dem Blute spricht: „*αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.*“ Haben ja uch andere Philosophen den Sitz der Seele in Organe und Bestandtheile des Körpers verlegt. Mehr als aus den von Cicero angeführten Worten möchten sich über die Natur und Operationen der Seele Zweifel ergeben, wenn wir seine kosmogonischen Anschauungen auch für die Seele in Betracht ziehen. Denn Empedocles sagt, die Seele sei zusammengesetzt wie alles Uebrige a u s d e n v i e r E l e m e n t e n; wir erkennten daher das Wasser durch das Wasser, die Erde durch die Erde in uns

---

[1]) Nach **Diogen. Laertes VIII. 77.** lauten seine Worte: „*Ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε, Φάμνος τε οἰωνός τε καὶ ἐξ ἁλὸς ἔμπυρος ἰχθύς.*“

(d. h. Gleiches durch Gleiches). Diese Theorie ist materialistisch; sie beweist aber nicht absolut gegen den Spiritualismus des Philosophen; denn da er auch auf die Seele den Unterschied zwischen Sensiblem und Intelligiblem ausdehnte, so erklärte er vielleicht die Sensation durch die Materie, die Intelligenz aber durch den Geist.[1]) Hier dürften auch die Gedanken Platz finden, welche Döllinger über diese Frage ausspricht. Empedocles geht nach ihm nicht dichotomisch zu Werke, so daß er also setzt: a) die Substanz der Elemente und b) die durch Verbindung der Grundstoffe entstandene sensitive Seele: (denn in diesem Falle könnte er keine Fortdauer der Seele statuiren, da mit der Auflösung dieser Stoffe auch die Seele aufhören müßte), sondern er setzt trichotomisch: a) den dem Sphäros entstandenen Geist; b) die aus irdischen Stoffen gebildete und vermöge der Verwandtschaft nur Irdisches erkennende Seele; c) die körperlichen Stoffe. Zu dieser Annahme einer höheren und niederen Seele berechtigt das, daß er als Grundsatz aufstellt: „Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden." Nun fordert er aber vom Menschen nicht nur Erkenntniß des Sinnlichen, sondern auch des Göttlichen; die erstere kann seinem Grundsatze nach nur die aus irdischen Stoffen stammende Seele, die letztere nur durch einen dem Sphäros entsprossenen Geist zu Stande gebracht werden.

Auch die späteren Philosophen der Pythagoräischen Schule, wie Philolaos, Timäus, hielten an der Seelenwanderung fest, schmückten dieselben mit verschiedenen Sagen aus, stimmen aber Alle darin überein, daß die Seele zur Strafe einer Verschuldung diese Wanderung durch die verschiedenen Körper zu bestehen habe.

Wenn wir nun des Pythagoras Annahme einer Weltseele, zu der sich im Grunde auch Empedocles mittelst seines Sphäros bekennt, nochmals betrachten, und wenn wir insbesondere die Mittheilung des Sextus Empiricus dazu nehmen: „Pythagoras, Empedocles . . . . . dicunt, non solum esse nobis inter nos aliquam et cum diis conjunctionem, sed etiam cum brutis animantibus; esse enim unum spiritum, qui animae instar totum mundum pervadat et nos cum iis conjungat" (Advers. Mathematicos L. IX. 127), so ist die pantheistische

---

[1]) Vergleiche Balmes Geschichte der Philosophie pag. 32.

Die Stelle bei Aristoteles lautet: *Παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ Ἀλκμαίων ἔοικεν ὑπολαβεῖν περὶ ψυχῆς· φησὶ γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις· τοῦτο δὲ ὑπάρχειν αὐτῇ, ὡς ἀεὶ κινουμένῃ· κινεῖσθαι δὲ καὶ τὰ θεῖα ἅπαντα συνεχῶς ἀεὶ, σελήνην, ἥλιον, ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανον ὅλον.* (De Anima I. 2.)

Die Pythagoräische Lehre von der Sühnung und Reinigung der Seelen wurde mit besonderem Nachdrucke fortgesetzt und vorgetragen von Empedocles (460 v. Chr.), vorzüglich in seinen Sühngedichten. Dort läßt er sich also vernehmen: „Es müßten die Dämonen, welche in einem höheren, seligeren Leben durch Tödtung eines lebenden Wesens sich selbst befleckt, drei Myriaden von Zeiten fern von den Unsterblichen umher irren; auch er sei ein irrender Flüchtling und Vertriebener auf Erden und habe beim ersten Anblick dieses Gebietes geweint und treibe sich nun unter den Sterblichen, unter Frevelthaten und Vergänglichkeiten umher.“ [1]) Doch nicht von sich allein, sondern von allen Menschen gilt diese Wanderschaft und Verbannung, weil alle eine solche Schuld abzubüßen haben. Es wird dies sich ergeben, wenn wir seine Anschauungen über Kosmologie, über die Entstehung, Wanderung und Beschaffenheit der Seele vernommen haben. Seine Grundgedanken sind folgende: „Von Ewigkeit existirt eine kugelförmige Welt, der Sphäros. In diesem befinden sich a) die vier Grundelemente als Grundstoffe aller Wesen; dieser Sphäros wird zugleich als beseelt, denkend, göttlich gefaßt. Zur Erzeugung der Wesen waren im Sphäros zwei Grundkräfte thätig: der Haß, welcher die bisher harmonisch gemischten vier Grundstoffe zu scheiden und zu trennen begann, und die Liebe, die zur Einigung trieb. Die zwei Grundkräfte nennt er Ares und Arphrodite; er statuirt hiemit zur Hervorbringung der Wesen ein böses und ein gutes Princip. So trat also aus dem Sphäros heraus diese sichtbare Welt, die Wesen, die da entstehen und vergehen; er selber verharrte dabei in völliger Ruhe und Harmonie.

In dem Sphäros wohnen aber auch b) von Ewigkeit her selige Geister, Götter und Dämonen; sobald diese dem Hasse zugänglich wurden und sich somit befleckten, wurden sie aus dem Sphäros

1) Döllinger p. 236. u. Plutarch. de exilio II. 607.

ausgestoßen und hinabgeworfen in den Wechsel der in Unvollkommenheit sich befindenden Sinnenwelt; mit andern Worten verdammt, durch irdische Leiber zu wandern. Darum wohnen in den Menschen Thieren und Pflanzen dieser Welt jene aus dem Sphäros entfernten Dämonen. Damit ist also der Ursprung und die Nothwendigkeit der Seelenwanderung angegeben: der Zweck derselben wird also bestimmt: Wenn sich auf dieser Wanderung oder Verbannung diese Dämonen (Seelen) in sich veredeln, so gehen sie nach dem Tode des Körpers in den Körper eines höheren, edleren Geschöpfes über, z. B. in Löwen (bei dem Stadium der Thierwanderung), in Lorbeerbäume (bei dem Stadium der Pflanzenwanderung). Haben sie sich endlich ganz emporgeschwungen, so werden sie auch gewürdigt, ihre letzte Wohnung in den höchst gestellten Geschöpfen dieser Welt zu nehmen, nämlich in Propheten, Dichtern, Aerzten, Fürsten. Nach dieser letzten Stufe werden sie zu Göttern und kehren endlich als völlig gereinigt wieder zum seligen Leben im Sphäros zurück. [1]) Das ist also nach Empedocles der Kreislauf der Seelen. Es ergibt sich hieraus: Daß die Dämonen in Folge eigener Schuld zu diesem Kreislauf verurtheilt und auch sie von der Sühnung nicht ausgenommen werden; [2]) daß mittelst dieser Wanderung die Reinigung wirklich erfolge und sie in ihren Zustand zurückkehren; [3]) daß die Wanderung durch verschiedene Körper geschehe; [4]) und daß die Erhebung stufenweise erfolge und endlich die Seelen der Frommen sogar zu Göttern werden. [5]) Es ist demnach die menschliche Seele in Folge dieser Wanderung und Rückkehr in den Sphäros

---

[1]) Vergl. Döllinger p. 238.

[2]) *Εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ . . . . ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι . . . .* (*ἔστι θεῶν ψήφισμα παλαιόν*). Plut. de Exilio. II. 607. Derselbe Autor sagt: *Ἐμπεδοκλῆς δὲ καὶ δίκας φησὶ διδόναι τοὺς δαίμονας ὧν ἐξαμάρτωσι καὶ πλημμελήσωσι.* (Plut. de Iside et Osiride).

[3]) *Ἄχρις οὗ κολασθέντες οὕτω καὶ καθαρθέντες αὖθις τὴν κατὰ φύσιν χώραν καὶ τάξιν ἀπολάβωσι.* (Plut. de Iside et Os.)

[4]) *Τὴν ψυχὴν παντοῖα εἴδη ζώων καὶ φυτῶν ἐνδύεσθαί, φησι Ἐμπεδοκλῆς*). Diog. Laert. VIII. 77.

[5]) *Φησὶ δὲ καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς τῶν σοφῶν τὰς ψυχὰς θεοὺς γίγεσθαι ὧδέ πως γράφων· Εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροὶ καὶ πρόμοι ἀνθρώποισι ἐπιχθονίοισι πέλονται. Ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοί τιμῇσι φέριστοι.* (Clemens Alexandr. Strom. L. IV. p. 534. und L. V. p. 607.)

Anschauung nicht zu verkennen. Im Gegensatz hiezu steht die Lehre der Atomisten, Materialisten, welche gegen die Pythagoräer geltend gemacht wurde. Doch ehe wir zu den Hauptvertretern derselben übergehen, wollen wir sehen, welche Ansichten über die Seele in den Werken der Dichter niedergelegt sind, weil denn doch mehrere derselben der Pythagoräischen Schule anhingen.

Daß Cercops in seinen Gedichten Pythagoräische Lehren vortrug, wurde bereits oben angegeben. Als Pythagoräischer Dichter gilt aber auch Epicharmus, der alle Fähigkeit zum Denken und Empfinden der Seele allein zusprach und folgenden Ausspruch gethan haben soll: „*νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει, τ' ἄλλα δὲ τυφλὰ καὶ κωφά.*“ (Plutarch. II. 336.) Diese Stelle hat wohl auch Cicero im Auge gehabt, wenn er in seinen Tusculanischen Gesprächen I. 20 sagt: „ut facile intelligi possit, **animum** et videre et audire, non eas partes, quae quasi fenestrae sint animi.“ Wenn also der Geist nicht einmal zum Sehen den Körper nöthig hat, sondern unabhängig davon thätig ist, so wird diese Thätigkeit auch mit dem Verfalle des Körpers nicht gelähmt, sondern mit dem Eintritte des körperlichen Todes schwingt sich die Seele zum Aether empor, um dort zu leben.[1]) Und Epicharmus wird wegen seines Glaubens an Fortdauer und Vergeltung gelobt von Clemens Alexandrinus: „*Ἄγαμαι τὴν Ἐπίχαρμον σαφῶς λέγοντα‘ Εὐσεβὴς νῷ πεφυκὼς οὐ πάθοις γ' οὐδὲν κακὸν κατθανών· ἄνω τὸ πνεῦμα διαμένει.*[2])

Von Pindar wissen wir nicht nur aus seinen eigenen Aeußerungen, daß er der Pythagoräischen Schule zugethan war, sondern auch durch die bestimmte Angabe des Plato, der von ihm sagt, daß er die Unsterblichkeit und Wanderung der Seele behauptet und das Sterben als Fortgehen, das Geborenwerden als Wiederkommen der Seele bezeichnet habe: insbesondere lehrte er, daß die gereinigten Seelen nach neun Jahren wieder auf die Erde zurückkämen und als Könige, Fürsten, Helden und Weise aufträten.[3]) Getragen von denselben Pythagoräischen Anschauungen schildert er auch, wenn

---

[1]) *Καλῶς οὖν ὁ Ἐπίχαρμος, „Συνεκρίθη καὶ διεκρίθη, καὶ ἀπῆνθεν ὅθεν ἦνθε πάλιν· γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δὲ ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἕν.*“ (Plut. Consol. ad Apoll. II. 110)

[2]) Clem. Alex. Strom. L. IV. 541.

[3]) Plat. Men. p. 16.

schon in poetischer Weise, das Leben im Jenseits. Denn in der zweiten olympischen Ode heißt es: „Ein böses Herz muß theils schon hier seine Schuld büßen, theils unter der Erde, während das Sonnenlicht den Frommen dort in der Nacht wie am Tage scheint und sie ein leid- und müheloses Dasein genießen. Wem es aber dreimal gelang, während seines Aufenthaltes in der Unter- und Oberwelt die Seele vom Unrechte frei zu erhalten, der schwebt auf himmlischen Bahnen in die Burg des Chronos, an ein seliges Gestade, wo der Seewind das Land erfrischt und allenthalben duftende Goldblumen blühen, aus denen sich die Verklärten Kränze um ihre Stirnen flechten." [1]) Besonders in den *Θρῆνοι*, Klaggesänge zum Trost für die Freunde der Verstorbenen verfaßt, trägt er viele Gedanken vor, welche auf die Unsterblichkeit der Seele Bezug haben, oder auf das Glück der Seligen und das Elend der Verworfenen. Wir besitzen davon aber nur Fragmente. So überliefert uns Clemens Alexandr. den Ausspruch: „*ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δε μητρὸς πνέομεν ἄμφω τῆς ὕλης*," [2]) worin ganz der Pythagoräischen Schule entsprechend, der Menschenseele der gleiche Ursprung mit der Gottheit zugeschrieben wird.

Wenn wir Cicero Glauben schenken (Tusc. II. 10.), so war auch Aeschylus ein Pythagoräer; doch fehlen uns hiefür bestimmte Angaben. Wir begnügen uns also, im Allgemeinen nach der Stellung zu fragen, welche die drei großen Tragiker zu der vorliegenden Untersuchung einnehmen. Im Vergleich zu Homer ist ein Fortschritt darin bei ihnen ersichtlich, daß die Abgeschiedenen nicht mehr unterschiedslos im Hades verweilen, sondern daß die Idee einer gerechten Vergeltung festgehalten wird. So läßt Aeschylus die Frevler auch noch im Schattenreich von den Eumeniden verfolgt werden. [3])

Bei Sophocles finden sich viele Gedanken über den Hades und das Leben daselbst, die theils als Ansicht des Dichters, theils als Meinung des hellenischen Volkes gelten können; im Allgemeinen geht daraus hervor, daß das Leben im Hades nicht als ein seligeres, beglückteres Dasein erscheint. Denn der Hades ist nach Sophocles ein

[1]) Pind. Olymp. 2; 108.

[2]) Clement. Alex. Strom. L. V. 598.

[3]) Eumenid. 264. u. 312.

sammensetzung dieser vier Theile, von denen keiner vorwiegend sein darf. Ob er aber mit dem Eintritte des Todes auch das Aufhören dieser eigenthümlichen Zusammensetzung, d. h. der Seele, angenommen oder nicht, kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden; nach seiner Auffassung der Seelennatur dürfte er wohl die Negation der Fortdauer angenommen haben. Von Leucippus ist wenig bekannt; Aristoteles nennt ihn (De anima lib. I. 2.) unter jenen, welche der atomistischen Richtung angehören und in der Seele das bewegende Princip und ein sich selbst bewegendes Wesen, etwas dem Feuer Verwandtes erkennen und ganz mit Democritos übereinstimmen. Von diesem, dem Schüler des Leucippus, ist mehr bekannt.

Democritos führt alles Gewordene auf die Atomenmasse zurück, welche in dem unendlichen, leeren Raume existiren; diese nur mathematisch und quantitativ, nicht qualitativ verschiedene untheilbare Körper befinden sich in einer ewigen Bewegung. Hiedurch entsteht, wohl nach dem Gesetze der Nothwendigkeit, eine Menge von Mischungen und Trennungen und aus diesen verschiedenen Verbindungen der Atome entstehen die Welten mit ihren Wesen und zwar unzählige neben einander, vielleicht durch hautartige Wände geschieden, aber alle aus gleichen Atomen bestehend, wie verschiedene Werke aus den gleichen Buchstaben. Da nun die an Gestalt und Größe verschiedenen Atome nach Lage und Ordnung verschiedene Verbindungen eingehen können, so ist die Entstehung der Elemente erklärt. Das Feuer z. B. besteht aus den kleinsten und rundesten Atomen. Auch die Seele besteht aus materiellen Atomen und zwar analog dem Feuer aus Atomen, welche den Sonnenstäubchen ähnlich sind; auch durchdringt die Seele, dem Feuer und der Wärme ähnlich, den ganzen Körper und erneuert sich im Athmungsprozeß durch stetige Aufnahme ähnlicher Atome.[2]) Weil nun diese Atome, aus denen die Seele besteht, allgemein verbreitet sind und Alles durchdringen können, wird keinem Körper die Beseelung ganz abgesprochen; allein von einer Fortdauer der Seele, die ja als Aggregat von Feueratomen gedacht ist, kann bei Democritos

---

[2]) Aristoteles sagt hierüber: *Δημόκριτος μὲν πῦρ τι καὶ θερμόν φησι τὴν ψυχὴν εἶναι· ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων, τά σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει, οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα, ἃ φαίνεταί ἐν ταῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτῖσιν, ὧν τήν πανσπερμίαν στοιχεῖα λέγει τῆς ὅλης φύσεως· ὁμοίως δὲ ϛαὶ Λεύκιππος.* (De anima I. 2.)

nicht die Rede sein; denn bei dem Tode zerstieben die feurigen, feineren Atome der Seele sowie die dichteren des Körpers, und beide gehen dann sofort mit andern Atomen neue Verbindungen ein, bilden neue Formen, die mit den vorigen Nichts gemein haben können, da bei der planlosen und unberechenbaren Bewegung der Atome (d. h. dem beständigen Wirbel) in diesem Welt- und Seelenbildungsprozeß der blinde Zufall eine Hauptrolle spielt. Dieser Untergang der Seele ergibt sich also schon aus seinem ganzen System, er wird aber auch noch durch das Zeugniß des Alterthums bestätigt; in den Plac. philos. IV. 7. heißt es: „*Δημόκριτος, Ἐπίκουρος, φθαρτήν (τὴν ψυχήν φασιν), τῷ σώματι συνδιαφθειρομένην.*“ Ebenso materiell wie die Seele wird deren Thätigkeit aufgefaßt; das beseelende und erkennende Princip wird nicht geschieden; daß ihm Empfinden, Denken, Leben ein und dasselbe Vermögen war, berichtet Aristoteles: „*Δεμόκριτος δὲ καὶ γλαφυρωτέρως εἴρηκεν, ἀποφηνάμενος, διὰ τί τούτων ἑκάτερον* (sc. *εἶναι τὴν ψυχήν*)· *ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὸ καὶ νοῦν, τοῦτο δὲ εἶναι τῶν πρώτων καὶ ἀδιαιρέτων σωμάτων, κινητικὸν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ τὸ σχῆμα· τῶν δὲ σχημάτων εὐκινητότατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει· τοιοῦτον δὲ εἶναι τόν τε νοῦν καὶ τὸ πῦρ.*“ (De Anima I. 2.) Die nämliche Angabe bringt Diog. Laert. (IX. 44.) Die Erkenntnißtheorie ist bei Democritos rein physikalisch: z. B. die Seele kann nur richtig denken, wenn dieselbe (d. h. die Feueratome) die richtige Temperatur hat; das unvernünftige Denken beruht nur auf der allzu warmen oder allzu kalten Temperatur ihrer Atome; Wahrnehmung und Vorstellung entsteht durch Berührung der Atome, indem nämlich von den in beständiger Strömung begriffenen Atomen-Aggregaten anderer Körper in dem Atomen-Aggregat der Seele bei dem Zusammentreffen gewisse Abdrücke oder Bilder hängen bleiben.

Daß diese materielle Auffassung der Seele und ihrer Functionen dem Menschen als Vernunftwesen ganz und gar zuwider sei, bedarf wohl keines weiteren Nachweises; nur dürfte die Bemerkung am Platze sein, daß die Zurückführung der Seele auf die Materie, d. h. die Negation des Unterschiedes zwischen Geist und Materie, welche in der neuern Zeit von Seite der Naturwissenschaft und mit Hilfe der Physiologie ernstlich angestrebt und verfochten wird, schon in das hohe Alterthum fällt, also von sehr altem Datum ist

Allein wie unmöglich es ist, daß Geistiges aus Ungeistigem hervorgehe; welcher Widerspruch darin liegt, ein bewußtloses Absolutes vernünftig wirken zu lassen, d. h. in dem Entstehenden gewisse Plane zu verfolgen, wie unwahrscheinlich die Hypothese, daß gerade aus den menschlichen Fasern des Nervensystems Begriffe entstehen; wie undenkbar es ist, daß die Materie im Gehirn ihrer selbst bewußt werde; wie sonderbar die Forderung lautet, nur dann ein Geistiges annehmen zu wollen, wenn eine Seelensubstanz im Körper gefunden sei;[1]) wie willkührlich die Annahme ist, daß durch die Thätigkeit der Gehirnnerven Bewußtsein erzeugt werde; wie ungereimt der Satz klingt, daß Bewußtsein und Denken nichts als ein Phänomen einer ganz besondern Gruppirung und Figuration der Atome sei; wie es unerklärt bleibt, daß und woher die Vielheit der Atome ist, woher ihre Bewegung stamme, wie zweckentsprechende Gebilde entstehen; wie es die Dinge umkehren heißt, die Stoffe (Gehirnsubstanz) als die Producirenden der Seele und die Seele als das Product der Stoffe zu erklären: dies alles ist in Dr. Fr. Hoffmann's philosopischen Schriften Band I. pag. 166. 167. 233. 234. 244. 257. 271. in sehr schlagender und erschöpfender Weise dargethan.

Diese Widersinnigkeit der atomistischen und materialistischen Auffassung hat auch schon bei den Alten tadelnde Aeußerungen hervorgerufen; so sagt Cicero: „Democritum, magnum illum quidem virum, sed levibus et rotundis corpusculis efficientem animum concursu quodam fortuito, omittamus. Nihil est enim apud istos, quod non atomorum turba conficiat.“ (Tusc. I. 11.) Und: „Illam vero funditus ejiciamus individuorum corporum levium et rotundorum concursionem fortuitam: quam tamen Democritus concalefactam et spirabilem, id est animabilem, esse vult.“ (Tusc. I. 18.) Ebenso Nat. Deor. I. 24. „Ista flagitia Democriti sive etiam ante Leucippi, esse corpuscula levia quaedam, alia aspera, ro-

---

[1]) Es ist doch offenbar, daß grobsinnliche Substanz und Geistiges sich ausschließt: Eines kann nicht das Andere sein; und von dem Geistigen zu verlangen, daß es mit den Sinnen wahrgenommen und nachgewiesen, mit dem Secirmesser zerlegt, mit dem Vergrößerungsglase betrachtet, und in Abbildungen dargestellt werde, mit einem Worte, daß das Geistige zugleich materiell sei: ist gerade so sonderbar, als die Nacht auch einmal bei Tag sehen zu wollen.

tunda alia, partim autem angulata, curvata quaedam et quasi adunca; ex his effectum esse caelum atque terram, nulla cogenta natura, sed concursu quodam fortuito."

Bei diesen materialistischen Anschauungen, welche durch Leucippus, Democritus, Epicur und ihren Anhängern verbreitet wurden, ist es nicht zu verwundern, wenn über den Sitz der Seele so verschiedene Ansichten sich geltend machten, wie sie uns Cicero mittheilt: „Quid sit ipse animus aut ubi aut unde, magna dissensio est. Aliis cor ipsum animus videtur: ex quo excordes, vecordes, concordesque dicuntur, et Nasica ille prudens, bis consul, Corculum, et „Egregie cordatus homo, Catus Aelius Sextus." Empedocles animum censet cordi suffusum sanguinem. Aliis pars quaedam cerebri visa est animi principatum tenere. Aliis nec cor ipsum placet nec cerebri quandam partem esse animum: sed alii in corde, alii in cerebro dixerunt esse animi sedem et locum. . . . Zenoni Stoico animus ignis videtur. (Tusc. I. 9.)

Wie die jonischen Naturphilosophen in der sinnlichen Materie, die Pythagoräer in der Verhältnißzahl, so hatten die Atomisten in der Verbindung und Trennung der Atome den Urgrund der Dinge gesucht; allein auf dem Wege der mechanischen Naturerklärung war das Werden nicht erklärt worden und auch die bewußtlose Nothwendigkeit des Democritus und seine Atome konnten nicht als Princip aller Dinge genügen. Darum trat Anaxagoras, der an allen materialistischen Erklärungsweisen verzweifelte, in directen Widerspruch mit dem Materialismus, indem er dem Stoffe eine weltbildende Intelligenz zur Seite setzte. Von seiner wichtigen Stellung in der Philosophie sowie von seiner Bedeutung in der Seelenfrage ist schon oben gehandelt worden. Auf dem Begriffe des Geistes, den er geschaffen hatte, fußt eine neue Erscheinung in der Philosophie, nämlich die Sophistik; sie hat die mit Anaxagoras eingetretene Scheidung zwischen Subjectivität (Ichheit) und Objectivität (Außenwelt) zur Voraussetzung: wie er die Materie durch die Intelligenz beherrschen und bilden läßt, so stellten die Sophisten den Geist über die objective Welt, und suchten nun auch derselben Gesetze vorzuschreiben, indem sie gegen die Gesetze des Staates, das Herkommen und die religiösen Ueberlieferungen auftraten. Die Zeit, in der die griechische Philosophie in dieses Stadium trat, war

die der Perserkriege und des peloponnesischen Krieges. Jetzt begegnen wir jenen Männern, welche mit dem Namen Sophisten bezeichnet, nicht allein Rhetorik lehrten, sondern auch an der Stelle der früheren Dichter und Rhapsoden dem Volke in populärer Weise philosophische und religiöse Lehren beibrachten; ihr Character kann als aufklärerische Reflexion bezeichnet werden. Eben weil sie sich in ihren Lehren und Behauptungen auf dem Boden des Volkes bewegten, war ihr Einfluß und ihre Bedeutung auch viel größer als die philosophischen Systeme vieler der genannten Männer. Aber manche Sophisten gingen gegen den herrschenden Götterglauben in einer Weise vor, daß sie zu den Atheisten gezählt und vor die Gerichte gestellt wurden. [1])

Unter den Sophisten zeichnete sich vorzüglich Protagoras von Abdera aus. Gehen wir von seinem philosophischen Grundsatze, daß es keine absolute Wahrheit gebe, daß Alles relativ und der Mensch das Maß aller Dinge sei, daß die Erkenntniß sich nur auf den Schein und nicht auf die Wirklichkeit beziehe — zu dem über, was er in Betreff der Seelen lehrte, so möchte er, da er im Allgemeinen die heraklitische Lehre der Sinnestäuschung, des ewigen Flusses, des ewigen Werdens sowohl der Götter als der Körper zu Grunde legte, auch über die Seelen die Ansicht jenes festgehalten haben. Heraklit aber läßt den Zeus (d. h. die allgemeine Weltseele, das allumfassende Urfeuer) zu Göttern, Menschenseelen und Thierseelen werden, und macht den bezeichnenden Ausspruch: „die weisesten unter den Menschen sind von den Göttern soweit entfernt als die Affen von den Menschen; wir leben daher den Tod der Götter und sterben das Leben jener." [2]) Nach ihm ist die Menschenseele aus dem höheren (göttlichen) Sein zu einem niedern herabgestiegen, ist wie gebunden im Leibe; und aus diesem Zustande befreit sie erst, was man gewöhnlich Tod nennt. Wie er Alles

[1]) Obgleich Anaxagoras mit der Intelligenz keinen solchen Mißbrauch trieb, so schritt man doch auch gegen ihn ein; denn da er sein Verstandeswesen herrschend und siegend über den Stoff stellte, gab er mit seinen Lehren, welche den als Göttern verehrten Naturkräften, z. B. dem Helios, das göttliche Wesen absprachen, den Griechen großen Anstoß und wurde wegen Atheismus aus Athen verbannt.

[2]) Döllinger p. 273. Es sind also die Menschen sterbliche Götter und die Götter unsterbliche Menschen.

aus seinem Urfeuer, der ätherischen Substanz, entstehen läßt, so auch die Menschenseele. Er nennt sie nicht körperlos, sondern das Unkörperlichste, weil sie gleichsam ein Dunst ist, der aus dem feurigen Urelemente aufsteigt. Darum ist ihm auch die trockenste die weiseste und beste Seele,[1]) weil sie sich dem feurigen Zustande am meisten nähert. Mit dem Tode des Körpers hört diese Lostrennung von dem allgemeinen Urfeuer auf, die Seele des einzelnen Menschen kehrt, weil sie nur ein Theil war der im Universum sich kundgebenden Lebenskraft, in das Ganze zurück; eine individuelle Fortdauer ist also nach diesem System nicht zulässig, sondern nur eine Fortdauer durch Aufgehen in die Gesammtheit.[2])

Die Theorie der relativen Wahrheit führte zur absoluten Falschheit. Nachdem Protagoras behauptet hatte, Alles sei gleich wahr (denn es ist wenig Unterschied zu sagen, es gebe nur scheinbare Wahrheit und zu behaupten, es gebe gar keine Wahrheit) zog der Leontiner Georgias den Schluß, Alles sei gleich falsch. Durch die Dialectik suchte er zu beweisen, daß überhaupt Nichts sei, oder wenn ein Sein stattfände, es nicht erkennbar oder wenn erkennbar nicht mittheilbar sein würde. Es ist wohl überflüssig, auszuführen, daß Atheismus und völliger Materialismus die Folge solcher Lehren war.[3])

Während Kritias, der talentvollste unter den dreißig Tyrannen, die Seele des Menschen in das Blut setzte, machte der Sophist Antiphon eine bewußtlose Naturkraft vermittelst eines Fäulnißprocesses zum Princip von Allem, und Hippo aus Rhegium, dem Thales folgend, erhob hiezu das Feuchte und erklärte die Seele für ein wässeriges Wesen.

Diesem Materialismus, Scepticismus und Atheismus, welcher

---

[1]) Plac. Philos. IV. 3.

[2]) Auch Cicero hat die Ansicht, daß die Seele als feuriges, hauchartiges Wesen den Dunstkreis der Erde durchbrechen und zu einem ihr gleichen Elemente gelangen werde. Vergl. Tusc. I. 18. 19: „Is animus, qui .... ex inflammata anima constat, ... superiora capessat necesse est. .... Calidior est enim vel potius ardentior animus, quam est hic aër .... quod ex eo sciri potest, quia corpora nostra .... ardore animi concalescunt. Quam regionem quum superavit animus naturamque sui similem contigit et agnovit, junctis ex anima tenui et ex ardore solis temperato ignibus insistit.“

[3]) Vergl. Balmes p. 34.

die Philosophie entstellte und die Sitten untergrub, trat endlich ein Mann entgegen, der diesen Zweck nicht bloß durch die Erhabenheit seiner Ideen, sondern auch durch die Eigenschaften seines Charakters erfüllen konnte. Dieser Mann war Sokrates, 470 zu Athen geboren und 400 v. Chr. zum Schierlingsbecher verurtheilt. Sokrates selbst war ein Schüler des Archelaus (Phaedon c. 5.) und dieser des Anaxagoras, jenes ausgezeichneten Philosophen, der die Lehren der jonischen Schule nach Athen verpflanzte und ein geistiges Princip aufstellte. Diese Umstände bilden gleichsam den Faden, der die occidentalische Philosophie mit der des Orients verband. Der Unterschied zwischen Anaxagoras und Sokrates besteht hauptsächlich darin, daß jener vorzugsweise sich auf Physik, dieser auf Ethik verlegte; aber der Erstere (die jonische Schule) vergaß über dem Studium der Körperwelt das geistige Gebiet nicht; und es ist ausgemacht, daß vom Orient der Occident die Lehren über den Spiritualismus, die Providenz, die Seelenwanderung und die Unsterblichkeit der Seelen, d. h. ihre Fortdauer an einem Orte der Belohnung oder der Strafe überkommen hat. Und gerade Anaxagoras war es, der durch die Annahme des ordnenden *νοῦς* den Spiritualismus in der Weltanschauung begründete. Wie aber dieser Mann bei besonderer Betreibung der Physik das geistige Gebiet nicht bei Seite setzte, so dürfen wir auch von Sokrates nicht annehmen, daß er, der vorzüglich das Feld der Moral betrat, der Naturkunde ganz abgeneigt gewesen sei. Und wenn Xenophon sagt,[1]) sein Lehrer habe alle Erforschung der Natur, als etwas Unerreichbares, widerrathen, so ist dies so zu verstehen, daß er die jungen Leute von der atheistischen Richtung, welche die Physik damals eingeschlagen, von den ausschweifenden naturphilosophischen Untersuchungen warnen und auf ein Gebiet hinweisen wollte, welches dem Geiste eine bessere Nahrung bot; denn er gesteht ja selbst zu,[2]) in seiner Jugend sich viel mit Naturkunde abgegeben zu haben; aber unbefriedigt von ihr und durch sie selbst zum Zweifel an seinem gewonnenen Wissen gebracht, wandte er sich der bisher vernachlässigten Ethik und Erkenntnißtheorie zu, begann die Erforschung

---

1) **Memorab. IV. 6. 7.**

2) **Phaedon c. 45.** *Ἐγὼ γὰρ νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας, ἣν δὴ καλοῦσι περὶ τῆς φύσεως ἱστορίαν.*

seiner selbst und suchte aus dem eigenen Nachdenken gleichsam Richtungssterne des Handelns, zu finden. [1])

Von diesem Manne ist man nun überzeugt, daß er einerseits selbst an eine Unsterblichkeit der Seele geglaubt, andrerseits diesen Glauben in seinen Schülern geweckt und befestiget habe; dies geschah vorzugsweise in jenem Gespräche, welches er im Kerker, unmittelbar vor seinem Tode hielt und das uns Plato in seinem Phädon überliefert hat. Wenn wir an die Besprechung dieses Dialogs kommen, werden wir des Sokrates eigenen Glauben an eine Fortdauer und auch seine Gründe dafür kennen lernen. Es suchte jedoch auch jene Meinung sich geltend zu machen, daß die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, wie wir sie im Phädon und den übrigen platonischen Schriften finden, der philosophischen Darstellung seines Schülers Platon angehören und daß Sokrates selbst bezüglich der Fortdauer der Seelen nur bis zu einer Hoffnung oder bis zu einem sehnsuchtsvollen Wunsche gekommen sei. Diese Meinung stützt sich insbesondere auf den Unterschied, der sich zwischen dem Platonischen und Xenophontischen Socrates kund gibt. Da nun Xenophon sonst über seinen Meister sehr genau berichtet, über diesen Gegenstand ihn aber nicht belehrend und begründend auftreten läßt, so meint man auch demselben den festen Glauben an Unsterblichkeit absprechen zu dürfen. Nur einmal führt Xenophon dergleichen Gedanken an und läßt sie von Cyrus vortragen (Cyrop. VIII. 7. 17.) und es ist nicht zu zweifeln, daß die Gründe für die Möglichkeit einer Fortdauer Sokratischen Ursprungs sind. An besagter Stelle erzählt er nämlich: [2]) Cyrus habe seine Kinder ermahnt, seinetwillen einander zu ehren, da er wahrscheinlich auch nach dem Hinscheiden noch existiren werde. Dies sucht er zu beweisen: a) durch die Unsichtbarkeit der Seele im Leben, die aber trotzdem thätig sei; b) durch den Schrecken, den die Seelen den

---

[1]) Vergl. Dr. Fr. Hoffmann's phil. Schriften, Bd. I. pag. 390 - 393.

[2]) *Πρὸς θεῶν πατρῴων, ὦ παῖδες, τιμᾶτε ἀλλήλους, εἴ τι καὶ τοῦ ἐμοὶ χαρίζεσθαι μέλει ὑμῖν· οὐ γὰρ δήπου τοῦτό γε σαφῶς δοκεῖτε εἰδέναι, ὡς οὐδὲν ἐγώ εἰμι ἔτι, ἐπειδὰν τοῦ ἀθρωπίνου βίου τελευτήσω· οὐδὲ γὰρ νῦν τοι τήν γ᾽ ἐμὴν ψυχὴν ἑωρᾶτε, ἀλλ᾽ οἷς διεπράττετο, τούτοις αὐτὴν ὡς οὖσαν κατεφωρᾶτε· τὰς δὲ τῶν ἄδικα παθόντων ψυχὰς οὔπω κατενοήσατε οἵους μὲν φόβους τοῖς μιαιφόνοις ἐμβάλλουσιν, οἵους δὲ παλαμναίους, τοῖς ἀνοσίοις ἐπιπέμπουσι κ. τ. λ.*

Verbrechern einjagen; c) durch die den Todten erwiesenen Ehrenbezeugungen; d) durch die belebende Kraft der Seele; e) durch die Läuterung des Verstandes nach der Befreiung vom Körper; f) durch die Unsichtbarkeit ihrer Auflösung; g) endlich durch die Aehnlichkeit des Todes mit dem Schlafe. Indem also Xenophon, aus Socratischer Quelle schöpfend, an dieser Stelle keineswegs die feste Zuversicht für die Fortdauer der Seele, sondern nur die Wahrscheinlichkeit behauptet,[1]) läßt Plato selbst an einer Stelle seinen Lehrer die Hoffnung auf ein Fortleben mit Beigabe eines Zweifels aussprechen. Denn vor seinen Richtern erklärt wohl Socrates, im Jenseits ein besseres Leben zu finden, aber ebendaselbst gibt er die Möglichkeit eines ewigen Schlafes zu: „*δυοῖν θάτερόν ἐστι τὸ τεθνάναι· ἢ γὰρ οἷον μηδὲν εἶναι μηδ' αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα, ἢ καὶ τὰ λεγόμενα μεταβολη τις τυγχάνει οὖσα καί μετοίκησις τῇ ψυχῇ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον· καὶ εἴτε μηδεμία αἴσθησίς ἐστιν, ἀλλ' οἷον ὕπνος, ἐπειδάν τις καθεύδων μηδ' ὄναρ μηδὲν ὁρᾷ, θαυμάσιον κέρδος ἂν εἴη ὁ θάνατος.* (Apol. Socr. 32.) Denselben Gedanken führt Cicero an, der diese Rede fast wörtlich übersetzte;[2]) obwohl nun auch bei ihm die letzten Worte dieser Abschiedsrede[3]) das nämliche Schwanken der Ansicht erkennen lassen, hält Cicero doch dafür, daß Sokrates nur aus Consequenz dieses Nichtwissen behauptet, in Wahrheit aber davon überzeugt gewesen sei, daß der Tod, weil Beginn eines seligen Lebens, das Bessere sei;

---

[1]) Den Gründen, die für die Fortdauer der Seele sprechen, fügt Cyrus sogleich bei: „*εἰ δὲ μὴ οὕτως, ἀλλὰ μένουσα ἡ ψυχὴ ἐν τῷ σώματι συναποθνήσκει, ἀλλὰ τοὺς θεούς γε .... φοβούμενοι μήποτε ἀσεβὲς μηδὲν .... ποιήσητε.*“

[2]) Magna me, inquit, spes tenet, judices, bene mihi evenire, quod mittar ad mortem. Necesse est enim alterum de duobus: ut aut sensus omnino omnes mors auferat, aut in alium quendam locum ex his locis morte migretur. Quamobrem, sive sensus exstinguitur, morsque ei somno similis est, qui non nunquam etiam sine visis somniorum placidissimam quietem affert; dii boni! quid lucri est emori! aut quam multi dies reperiri possunt, qui tali morti anteponantur? Cui si similis futura est perpetuitas omnis consequentis temporis, quis me beatior? ..... Die Schlußworte lauten: Sed tempus est, jam hinc abire me, ut moriar, vos ut vitam agatis. Utrum autem sit melius, dii immortales sciunt; hominem quidem scire arbitror neminem. (Tusc. I. 41.)

[3]) Cic. Tusc. I. 41.

denn Tusc. I. 42 fährt er fort: Etsi quod praeter deos negat scire quemquam, id scit ipse, utrum sit melius; nam dixit ante; sed suum illud, nihil ut affirmet, tenet ad extremum.

Bezüglich dieses Widerspruches zwischen Xenophon und Platon und einer möglichen Erklärungsweise desselben, schließe ich mich ganz dem an, was Dr. Fr. Hoffmann hierüber sagt: „Müßten wir den Socrates ganz nur für den Mann halten, wie er bei Xenophon erscheint, so würde man kaum begreifen, wie er für Plato das werden konnte, was er wirklich für ihn geworden ist. Wenn man auch weit davon entfernt ist, alle Züge jener pedantischen Verstandesmäßigkeit und Sonderbarkeit, welche ihm Xenophon leiht, als völlig unhistorisch verwerfen zu wollen, so darf, ja muß doch angenommen werden, daß Socrates Verschiedenen in verschiedenem Maße die Schätze seines Innern geoffenbart habe, und daß er selbst von Verschiedenen in verschiedenem Maße angeregt worden sein wird, tiefer aus seinem productiven Geiste zu schöpfen. Darnach ist nicht zu zweifeln, daß er dem genialsten seiner Schüler, dem Platon, auch die tiefsten und fruchtbarsten Andeutungen und wohl auch in der wissenschaftlichsten Form gegeben haben wird." (Philos. Schriften Band I. pag. 386. Vergl. auch ibid. pag. 508 Anm. 2.)

Ohne also hier die Gränzen genau bestimmen zu wollen, wie weit das Eigenthum des Socrates, wie weit das des Plato bei der Unsterblichkeitslehre gehe, und ohne ganz zu läugnen, daß die Argumentation im Phädon dem Socrates einigermaßen fremd und mehr dem mit Pythagoreischen Anschauungen erfüllten Plato zuzutheilen sei, so stehen doch zwei Dinge ganz und gar als fest da, nämlich daß die Lehre über die Unsterblichkeit der Seele durch Socrates vorzüglich in seinen Schülern angeregt und theilweise auch begründet worden ist, und daß Plato der Erste unter den Griechen war, der diese Lehre mit philosophischen Gründen stützte und mit allem Ernste und mit der ganzen Tiefe seines Geistes an die Lösung der Unsterblichkeitsfrage ging.[1]) Mit welcher Wärme und Beredsamkeit er diese Sache vertheidigt, kann man aus der Wirkung seiner Worte entnehmen, von der uns Cicero erzählt: „Callimachi epigramma in Ambraciotam Cleombrotum est, quem ait, quum ei nihil accidisset adversi, e muro se in

---

[1]) Vergl. Huber, die Idee der Unsterblichkeit, p. 25.

mare abjecisse lecto Platonis libro. (Tusc. I. 34.) Da nun in jenem Dialoge, in welchem Plato den Socrates besonders über die Unsterblichkeit sich aussprechen läßt, die platonische Auffassung und Gewandung nicht zu verkennen ist, so soll, ehe von Phädon eingehend gehandelt wird, Plato's Standpunkt zur Frage der Unsterblichkeit aus seinen Werken etwas näher dargelegt werden.

Drei Principien und zwar ewige sind es, von denen Plato ausging: Gott, die Ideen, die Materie. Diese Materie ordnete Gott und bildete aus ihr nach den Ideen die Welt. Die Welt versah er mit einer Seele (*ψυχή*), die Seele mit einem Verstande (*νοῦς*): „*διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. οὕτως … δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ, διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.*“ (Tim. 30.) Es bildete ferner Gott (summus deus)[1]) die himmlischen Götter, d. h. die himmlischen Gestirne.[2]) Ebenso rief Gott die Seelen der lebenden Wesen in's Dasein; jedoch stellte er sie etwas niedriger als die himmlischen Götter, da zu ihnen ein kleineres Quantum der von Plato statuirten einfachen und unwandelbaren Materie, aus welcher die Seelen bestehen, genommen wurde.[3]) Die Seele selbst dachte sich Plato nach dem Zeugnisse Cicero's und seiner Darlegung im Timäus als eine dreifache: „Plato triplicem finxit animum, cujus principatum, i. e. rationem, in capite sicut in

---

[1]) Plato, dem Monotheismus zugethan, unterscheidet einen wahrhaft überweltlichen, denkenden, gütigen und freiwollenden Gott von den übrigen Göttern; jener heißt bei ihm Demiurgos, diese die himmlischen Götter.

[2]) Tim c. 38 u 39.

[3]) Im Tim. c. 41 heißt es: „*Πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγε, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μέν τινα τὸν αὐτὸν, ἀκήρατα δ' οὐκέτι κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα.* (Vergl. Tim. c. 69. 70.) In Plato's Dreitheilung wird also unterschieden: 1) *ὁ νοῦς, τὸ λογικὸν* oder *ἡγεμονικόν* = die Vernunft, ratio; 2) *ὁ θυμὸς, τὸ θυμικόν* = das Gemüth, ira; 3) *ἡ ἐπιθυμία, τὸ ἐπιθυμητικόν* = die Begierde, cupiditas. Das Herrschende aber ist die Vernunft, darum auch zu oberst im Körper gesetzt: *Τὸ μετέχον οὖν ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ φιλόνεικον ὄν,* „*κατῴκισα ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὂν κοινῇ μετ' ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος.* (Tim. c. 70.)

arce posuit et duas partes ei parere voluit, iram et cupiditatem, quas locis inclusit: iram in pectore, cupiditatem subter praecordia locavit" (Tusc. I. 10.) Diese Seelen wurden von dem höchsten Gotte den himmlischen Göttern übergeben, damit diese den Körper gestalten und sie darin einschließen sollten. So nämlich lautet der Befehl: „Vernehmet nun, was ich euch sage und befehle: noch drei sterbliche Gattungen sind übrig, die noch nicht geschaffen sind; und so lange diese nicht in's Dasein getreten, wird der Himmel unvollständig sein; denn er wird nicht alle Gattungen lebender Wesen enthalten; er muß sie aber enthalten, wenn er ganz vollkommen sein soll. Wenn diese aber durch mich gebildet und mit Leben ausgestattet werden, so möchten sie den Göttern gleichkommen. Damit also Sterbliches erzeugt werde und dieses Universum in Wahrheit ein Universum sei, so traget nach eurer Natur bei zur Vervollständigung der lebenden Wesen, indem ihr die Kraft nachahmt, welche ich bei eurer Entstehung entfaltete; und was ihr hiebei dem Unsterblichen gleichsetzen wollt, so daß es göttlich genannt und über die andern Dinge als Herrscher gesetzt werde, da es von denen abstammt, welche immer der Gerechtigkeit und euch folgen wollten, dieses werde ich in seinem Beginn und Verlauf euch überlassen. Uebrigens bildet ihr, indem ihr das Sterbliche mit dem Unsterblichen verbindet, die lebenden Wesen und erzeuget sie, wobei ihr Nahrung sowohl zur Vermehrung spendet, als auch die absterbenden wieder aufnehmet." (Tim. c. 41.) Diesem Befehle kamen denn auch die himmlischen Götter nach, indem sie die Körperwelt schufen: *Καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασι δημιουργεῖν προσέταξεν· οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν, ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσῳκοδόμουν τὸ θνητόν.* (Tim. c. 69.) So traten also die Seelen durch den höchsten Gott, die Verbindung von Seele und Leib, d. i. der Mensch durch die himmlischen Götter in's Dasein. Wenn in diesen Leibern die Seelen gut leben, so kehren sie wieder in ihre himmlische Heimath, in die Gestirne zurück; hat aber die Seele eine ungerechte Lebensbahn eingeschlagen, so soll sie eine zweite Generation durchmachen und zwar mit Versetzung in weibliche Naturen; läßt sie auch hier nicht von ihrer Schlechtigkeit, so

soll sie entsprechend ihren schlechten Sitten in ein ähnlich geartetes Thier wandern, und von ihren Leiden nicht eher befreit werden, als bis alle Schlacken, die aus der Berührung der Körperwelt (des Feuers, Wassers, der Luft und Erde) ihr ankleben, abgestreift sind und durch die Herrschaft der Vernunft der ursprüngliche Zustand der Reinheit wieder gewonnen ist.[1]) Es ergibt sich demnach aus dem Timäus, in dem die Entstehung der Welt und folglich auch der Seelen dargelegt wird, die Fortdauer der Seelen, aber nur mittelst der Seelenwanderung. Als letzter Grund für die Unvergänglichkeit (jedoch mit Ausschluß der Persönlichkeit) ist ihre Theilnahme an dem Götterstoffe zu betrachten; denn aus dem Ueberreste der Göttermischung schuf Gott die Seelen und machte sie etwas unvollkommner als die himmlischen Götter.[2])

Eine zweite Schrift, in der sich Plato über die Unsterblichkeit der Seele ausspricht, ist der Dialog Menon; hierin gründet sich der Beweis darauf, daß alles Lernen nur Rückerinnerung sei. Da aber dieselbe Darlegung im Phädon wiederkehrt, so wird sie bei der ausführlichen Besprechung dieses Dialogs behandelt werden. Wir wenden uns daher gleich zu Phädrus, in welchem Plato einen neuen Beweis gibt, indem er von der Seele folgendes Bild entwirft: Sie ist einem Fuhrmanne ähnlich, welcher ein Pferdegespann lenket; mit Flügeln versehen, und in Begleitung der Götter das ganze Himmelsgebiet durcheilend; verliert sie die Flügel, so sinkt sie zur Erde herab und wird in den Körper eingeschlossen; fort und fort wird sie so geboren, d. h. in neue Körper eingeschlossen, und macht diese Wanderung beständig wieder, bis sie endlich zu den Göttern zurückkehrt; die besten Seelen vollenden diese Wanderung in drei, die schlechteren in zehn Tausend Jahren. Es wird also auch hier wieder die Seelenwanderung gelehrt. Gehen wir auf die Begründung der Sache selbst über, so finden wir, daß nach dem vorgeführten Bilde der Seele eine lenkende, bewegende Kraft beigelegt und auf diese Selbstbewegung der Beweis für die Unsterb-

---

[1]) *Ὁ μὲν εὖ τὸν προςήκοντα βιοὺς χρόνον, πάλιν εἰς τὴν . . . . πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα ἕξοι, σφαλεὶς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ κ. τ. λ.* (Tim. c. 42.)

[2]) Es ist dies gleichsam eine Anlehnung an die christliche Anschauung, daß unser Geist ein Funke des göttlichen Geistes, der Mensch ein Ebenbild Gottes sei.

lichkeit gebaut ist. Derselbe lautet: „Jede Seele ist unsterblich; denn was sich selbst bewegt, ist unsterblich; was aber nicht nur etwas Anderes bewegt, sondern auch selbst von Anderem bewegt wird, hat, weil es ein Ende der Bewegung hat, auch ein Ende des Lebens. Das aber allein, welches sich selbst bewegt, wird, weil es sich selbst nicht verläßt, niemals aufhören sich zu bewegen, im Gegentheil wird es auch für die übrigen Dinge, die bewegt werden, Quelle und Urkraft der Bewegung. Die Urkraft aber hat keinen Ursprung; denn Alles, was entsteht, muß aus der Urkraft entstehen; die Urkraft selbst aber kann von nichts Anderem herrühren: denn sie wäre ja unmöglich Urkraft, wenn sie selbst aus etwas Anderem entstanden wäre. Da nun aber die Urkraft keinen Ursprung hat, so folgt, daß sie auch kein Vergehen habe. Denn wenn die Urkraft vernichtet ist, wird weder sie selbst aus etwas Anderem, noch irgend ein anderes Ding weiter aus ihr entstehen können, weil ja Alles aus der Urkraft entspringen muß. Demnach ist die Urkraft der Bewegung in dem, was durch sich selbst bewegt wird; ein solches kann aber weder vergehen noch anfangen; denn träte dies ein, so würde folgen, daß der Himmel und die Erde zusammenstürzten und in ihren Bewegungen aufhörten und auf keine Weise zu ihrer früheren Bewegung zurückgebracht werden könnten. Da es folglich klar ist, unsterblich sei jenes, was sich selbst bewegt, so wird derjenige durchaus nicht von dem richtigen Denken sich entfernen, welcher diese Wesenheit und Beschaffenheit der Seele zuspricht. Denn jeder Körper, der von außen bewegt wird, ist unbeseelt; was aber von innen heraus durch seine eigene Kraft bewegt wird, beseelt; denn in dieser selbsteignen Bewegung besteht das Wesen der Seele. Nun aber, da es sich so verhält, daß mit Ausnahme der Seele kein Ding sich selbst bewegen kann, ergibt sich nothwendiger Weise der Schluß, daß die Seele weder einen Anfang noch ein Ende habe." [1])

Von diesem Beweise und seiner Unumstößlichkeit ist Cicero, der ihn fast wörtlich übersetzt an zwei Orten anführt,[2]) so entzückt,

---

[1]) **Phaedrus pag. 245. Steph.**

[2]) **„Quod semper movetur, aeternum est; quod autem motum affert alicui, quodque ipsum agitatur aliunde, quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. Solum igitur, quod se ipsum movet, quia nun-**

daß er ausruft: „Licet concurrant omnes plebeii philosophi (sic enim ii, qui a Platone et Socrate et ab ea familia dissident, appellandi videntur): non modo nihil unquam tam eleganter explicabunt, sed ne hoc quidem ipsum quam subtiliter conclusum sit, intelligent. Sentit igitur animus se moveri; quod quum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena moveri, nec accidere posse, ut ipse unquam a se deseratur. Ex quo efficitur aeternitas. (Tusc. I. 23.)

Wyttenbach (Phaed. pag. XXI.) geht diese Darlegung in ihren Hauptmomenten durch, aber nicht, wie es Cicero zuletzt thut, in einzelnen Hauptsätzen, sondern unter Anwendung von vier Syllogismen. Dieselben sind: I. Was sich selbst bewegt, hat keinen Anfang; die Seele bewegt sich selbst, also hat die Seele keinen Anfang. II. Was sich selbst bewegt, ist Urkraft; die Seele bewegt sich selbst, also ist die Seele Urkraft. III. Die Urkraft hat keinen Anfang; nun aber ist die Seele Urkraft, also hat sie keinen Anfang. IV. Was keinen Anfang hat, hat auch kein Aufhören; die Seele hat keinen Anfang, also auch kein Aufhören. Oder die Schlüsse kurz gefaßt: „Die Seele ist Urkraft, weil sie sich selbst bewegt; die Urkraft hat aber weder Anfang noch Ende, also ist die Seele immer gewesen und wird immer sein."

Der Nämliche bemerkt aber auch die schwache Seite dieses Beweises in der Unwahrheit des Satzes, daß „das sich selbst Be-

---

quam deseritur a se, nunquam ne moveri quidem desinit, quin etiam ceteris, quae moventur, hic fons, hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo. Nam e principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest, nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde. Quodsi nunquam oritur, ne occidit quidem unquam. Nam principium exstinctum nec ipsum ab alio renascetur, nec ex se aliud creabit, si quidem necesse est a principio oriri omnia. Ita fit, ut motus principium ex eo sit, quod ipsum a se movetur; id autem nec nasci potest, nec mori; vel concidat omne coelum omnisque natura consistat necesse est, nec vim ullam nanciscatur, qua a primo impulsa moveatur. Quum pateat igitur aeternum id esse, quod se ipsum moveat, quis est, qui hanc naturam animis esse tributam neget? Inanimum est enim omne, quod pulsu agitatur externo; quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo. Nam haec est propria natura animi atque vis; quae si est una ex omnibus, quae se ipsa semper moveat, neque nata certe est et aeterna est. (Tusc. I. 23 u. Somn. Scip. c. 8.)

wegende immer müsse gewesen sein." Auf das Absolute angewendet gilt der Satz allerdings; allein auf die Seelen, die erst durch den absoluten Geist gesetzt wurden, von ihm also den ersten Anstoß der Bewegung erhielten, kann er in unbedingter Weise nicht angewendet werden, sondern nur insofern als der absolute Geist sie von Ewigkeit her in sich trug.[1])

Die Bezeichnung der Seele als Urkraft wird von Plato auch gebraucht Leg. p. 896: *ἱκανώτατα δέδεικται ψυχὴ τῶν πάντων πρεσβυτάτη γενομένη τε ἀρχὴ κινήσεως.*" Weitläufig eingeleitet und gerechtfertigt wird der Satz ibid. § 894 u. 895.

Man könnte nun dem Plato einen Widerspruch zum Vorwurfe machen, der sich nämlich aus seinen Worten im Timäus und denen im Phädrus ergebe. Im Timäus führt er aus, daß die Seelen von Gott (dem Demiurgos) geschaffen worden seien; sind sie aber geschaffen, so haben sie einen Anfang. Im Phädrus dagegen, der vorzüglich die Präexistenz der Seelen im Auge hat, behauptet er die Ewigkeit der Seelen und sagt vorzüglich im letzten Satze des obigen Beweises, „daß die Seele weder einen Anfang noch ein Ende habe."

Dieser anscheinende Widerspruch löst sich aber, wenn wir seine andere Behauptung im Timäus dazu nehmen, „es seien gleich der Weltseele die Menschenseelen aus dem Urstoffe gebildet, dieser aber von aller Ewigkeit her in Bewegung gewesen." Es hat demnach Gott die Seelen keineswegs aus dem Nichts geschaffen, sondern nur deren Stoff, der immer war und von Ewigkeit sich bewegte, zu Seelen geformt. Aus dieser Eigenschaft der Seele, sich selbst zu bewegen, hätte übrigens Plato auch den Schluß ziehen können, daß die Seelen nicht körperlicher Natur seien, mithin durch Auflösung der Theile nicht zu Grunde gehen können. Die Consequenz, welche sich aus der Unkörperlichkeit ergibt, soll nach Plato's Gedankengang hier gezogen werden, während der Beweis, der auf die Einfachheit der Seele gebaut ist, ausführlicher im Phädon besprochen wird. An die körperlose Natur der Seelen knüpft Plato (Leg. p. 897) einen Vergleich gegen die körperhaften Dinge, indem er zeigt, daß die Seele durch ihre eigene Kraft sich bewege, der Körper aber von außen bewegt werde; daß die Aenderungen

[1]) Vergleiche Dr. Fr. Hoffmann, philos. Schr. I. pag. 516.

in der Seele, bestehend im Denken, Wollen, Erinnern u. s. w. durch ihre eigene Kraft eintreten, die Veränderungen der Körper aber von einer äußern Kraft abhängen und mitunter auf eine nothwendige Weise erfolgen. Wäre nun die Seele körperhaft, so hätte sie statt einer freien eigenen Bewegung eine von außen stammende, nothwendige; mithin wäre sie der Freiheit der Bewegung beraubt und keine Urkraft. Sie besitzt aber diese Freiheit, sie ist in ihrer Thätigkeit zwanglos, sie entbehrt des äußeren Anstoßes: folglich kann sie nicht körperhaft sein. Ist sie aber nicht körperhaft, so ist sie auch von keinem Vergehen ihrer Theile bedroht, weil sie als körperlos keine Theile in sich hat. So ergibt sich also aus der freien Bewegung der Seele, die ihr als Urkraft zukommt, ihre Unkörperlichkeit, daraus ihre Unvergänglichkeit. Auf diese Unkörperlichkeit der Seele beziehen sich auch Cicero's Worte: „In animi cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbei sumus, quin nihil sit animis admistum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex. Quod quum ita sit, certe nec secerni nec dividi nec discerpi nec distrahi potest, ne interire quidem igitur. Est enim interitus quasi discessus et secretio ac diremtus earum partium, quae ante interitum junctione aliqua tenebantur." (Tusc. I. 29.) An diese Worte Cicero's werden wir uns später bei der Betrachtung der Einfachheit der Seele wieder erinnern müssen.

Auch in seinem Dialoge De Republica lib. X. nimmt Plato Veranlassung, über die Unsterblichkeit der Seele sich auszusprechen. Dort erwähnt er der großen Belohnungen, welche der Tugend warten und wirft die Frage auf: „*οὐκ ᾔσθησαι, ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται;*" Durch diese Worte in Erstaunen gesetzt erwidert Glauko, daß er von der Unsterblichkeit der Seele keineswegs überzeugt sei und bereitwilligst die Gründe hiefür entgegen nehme. [1]) Hierauf beginnt nun folgende Beweisführung:

„Es gibt ein Gutes und ein Böses. Was die Dinge verderbt und vernichtet, ist bös, was sie erhält und fördert, gut. Daher ist für die Sehkraft die Triefäugigkeit, für das Getreide der

---

[1]) Lib. X. p. 608.

Brand, für das Holz die Fäulniß, für das Eisen der Rost ein Böses; so ist fast allen Dingen etwas Böses und eine Krankheit angeboren. Wenn nun Etwas von diesem die Dinge ergreift, so macht es das Ergriffene schlechter oder vernichtet es zuletzt ganz. Demnach richtet das jedem Dinge angeborene Böse dasselbe zu Grunde, oder wenn das Ding durch die innewohnende Verschlechterung nicht zu Grunde geht, so kann nichts Anderes es vernichten; denn weder das was gut ist, wird jemals Etwas verderben können, noch das was nicht gut und auch nicht bös ist. Wenn es daher in der Welt Etwas gibt, für welches ein Böses besteht, das jenes wohl schlechter macht, jedoch es selbst nicht auflösen und vernichten kann, so wissen wir, daß das besagte Böse für ein von Natur aus so beschaffenes Ding in keinem Falle die Vernichtung sei."

„Auch für die Seele gibt es ein Böses, welches sie verderbt, und das ist die Ungerechtigkeit, Unmäßigkeit, Feigheit und Unwissenheit. Vernichten aber diese Dinge die Seele? Keineswegs; denn wenn wir auch einen ungerechten und thörichten Menschen auf der That erwischen, so sehen wir doch nicht, daß er gerade da in Folge der Ungerechtigkeit, die ja doch für die Seele das Böse ist, dem Tode erliege.[1])

Anders dagegen ist es beim Körper; denn hier bringt die Krankheit, die eben für den Körper das Böse ist, es dahin, daß er als Körper vernichtet wird; und ebenso gelangen die übrigen Dinge durch das ihnen anhaftende Böse zu ihrer gänzlichen Auflösung. Die in der Seele haftende Ungerechtigkeit und Verderbtheit bringt sie also nicht zum Tod, nicht zur Trennung von dem Körper.

---

[1]) Ganz anders argumentirte Panätius; denn dieser schloß nach Cicero's Zeugniß aus den Krankheiten der Seele auf ihre Vergänglichkeit: „Alteram affert (Panaetius) rationem: nihil esse, quod doleat, quin id esse aegrum quoque possit; quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum; dolere autem animos, ergo etiam interire." Cicero nimmt jedoch den Plato, gegen welchen dieser Widerspruch des Panätius gerichtet ist, mit den Worten in Schutz: „(Haec verba Panaetii) sunt ignorantis, quum de aeternitate animorum dicatur, de mente dici, quae omni turbido motu semper vacet, non de partibus iis, in quibus aegritudines, irae libidinesque versentur, quas (Plato) semotas a mente et disclusas putat." (Tusc. I. 32. u. 33.)

Ferner ist es doch wohl ungereimt, daß die Verderbtheit eines andern Dinges Etwas vernichte, während dieses Etwas durch seine eigene Verderbtheit nicht vernichtet wird. So glauben wir auch nicht, daß durch die Verderbtheit der Speisen (mag diese im Alter, in der Fäulniß oder etwas Anderem bestehen) der Körper zu Grunde gehen müsse, sondern erst dann, wenn deren (d. i. der Speisen) Verderbtheit in dem Körper einen Fehler des Körpers gebildet hat, werden wir sagen, daß derselbe durch Vermittlung jener (Speisen) in Folge seiner Fehlerhaftigkeit, die eben in der Krankheit besteht, zu Grunde gehe; d. h. der Körper wir nie durch eine fremde Verderbtheit, ohne daß diese das einwohnende Böse geweckt hat, untergehen. Auf die nämliche Weise ist nie zu glauben, daß die Seele, wenn nicht in ihr die Verderbtheit des Körpers eine Verderbtheit der Seele begründet, bloß in Folge eines fremden Bösen ohne Hinzutritt der eigenen Verderbtheit untergehen werde. Darum wird die Seele weder durch ein Fieber, noch eine andere Krankheit noch auch durch Tödtung des Körpers zu Grunde gehen, es müßte denn Jemand zeigen, daß durch diese Leiden des Körpers die Seele selbst ungerechter und schlechter, d. h. in sich selber verderbter werde. Doch Niemand wird behaupten, daß die Seelen der Sterbenden eben durch den Tod ungerechter werden. Wir kommen daher zu dem Schlusse: Weder die Seele noch sonst Etwas geht zu Grunde, so lange nur ein fremdes Uebel vorhanden, in ihr selbst aber das ihr eigenthümliche Böse noch nicht haftend ist. Wenn nun, wie bereits gezeigt, die eigene Verderbtheit, das eigene Böse der Seele, d. h. die Ungerechtigkeit u. s. w. nichts vermag in Bezug auf Tödtung der Seele, so wird kaum ein Uebel, welches zur Vernichtung eines andern Dinges bestimmt und geeignet ist, die Seele oder sonst Etwas vernichten, sondern eben nur das, wofür es bestimmt ist. Wenn demnach die Seele weder durch das eigene noch durch das fremde Böse untergeht, so muß sie offenbar immer existiren und folglich unsterblich sein." (De Republ. Lib. X. 609—611.) Diesem Beweise, der ganz absieht von dem Ursprung der Seelen und von der Frage, wohin sie denn bei einer etwaigen Auflösung kommen könnten, sondern der nur das Mittel der Zerstörung in's Auge faßt, kann das Lob der Scharfsinnigkeit nicht vorenthalten werden. Es wird, wenn auch nur auf dem Wege der Vergleichung

mit den äußern Dingen gezeigt, daß in der Seele selbst nichts Derartiges liege, welches ihre Vernichtung herbeiführe, und somit wird eine große Wahrscheinlichkeit für die Fortdauer der Seelen geboten.

Wir sind nun zu jenem Dialoge Plato's gekommen, welcher für die Unsterblichkeitslehre unzweifelhaft von der höchsten Bedeutung ist, und die vorausgehenden Aussprüche und Anschauungen der Philosophen weit überragt, nämlich zum Phädon. Denn in dieser Schrift trägt Sokrates selbst, wenn auch theilweise nach platonischer Weise, seine Ansicht über die Unsterblichkeit vor und bespricht die Frage ganz ausführlich mit seinen Schülern. Darum kann, wie Huber bemerkt (Idee der Unsterblichkeit p. 26) „der Phädon als eine erste und naive Grundlage des wissenschaftlichen Erweises der Wahrheit des Unsterblichkeitsglaubens betrachtet werden." Indem aber die Wichtigkeit dieses Dialoges für den genannten Gegenstand anerkannt wird, so soll damit nicht gesagt sein, als ob die darin vorgetragenen Beweise unumstößlich wären,[1]) sondern dem Buche gebührt deßhalb ein so hohes Ansehen, weil Plato den Sokrates mit solcher Ruhe und Zuversicht auf die künftige Glückseligkeit sprechen läßt, daß wir beinahe das Bild dieses gläubigen Mannes vor uns sehen und von seiner festen Ueberzeugung den tiefergreifenden Eindruck erhalten, der uns gleichsam über die schwachen Stellen der Beweise hinweghilft, so daß wir zuletzt nicht der Beweise, sondern des überzeugten Mannes wegen seine Zuversicht vom Jenseits theilen.

Dieser Dialog läßt sich nun so behandeln, daß zuerst jene Stellen betrachtet werden, aus denen des Sokrates Ansicht und Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele hervorgeht, sodann die Art und Weise in's Auge gefaßt wird, wie er diesen Glauben auch in andern begründen will, also die von ihm vorgebrachten

[1]) Sokrates selbst fühlt und gesteht dies ein, indem er c. 35 sagt: „*Τί ἔφη, ὑμῖν τὰ λεχθέντα; μῶν μὴ δοκεῖ ἐνδεῶς λελέχθαι; πολλὰς γὰρ δὴ ἔτι ἔχει ὑποψίας καὶ ἀντιλαβὰς, εἴ γε δή τις αὐτὰ μέλλει ἱκανῶς διεξιέναι.* Und wenn auch später (c. 56) Kebes und Simmias erklären, den vorgetragenen Beweisen beizutreten, so bleibt doch in Simmias noch ein kleiner Zweifel zurück: „*Ἀλλὰ μὴν, ἦ δ' ὅς ὁ Σιμμίας, ... ὑπὸ τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσὶ . . . . . ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν παρ' ἐμαυτῷ περὶ τῶν εἰρημένων.*" Conf. Cic. Tusc. I. 11.

Ferner ist es doch wohl ungereimt, daß die Verderbtheit eines anbern Dinges Etwas vernichte, während dieses Etwas durch seine eigene Verderbtheit nicht vernichtet wird. So glauben wir auch nicht, daß durch die Verderbtheit der Speisen (mag diese im Alter, in der Fäulniß oder etwas Anderem bestehen) der Körper zu Grunde gehen müsse, sondern erst dann, wenn deren (d. i. der Speisen) Verderbtheit in dem Körper einen Fehler des Körpers gebildet hat, werden wir sagen, daß derselbe durch Vermittlung jener (Speisen) in Folge seiner Fehlerhaftigkeit, die eben in der Krankheit besteht, zu Grunde gehe; d. h. der Körper wir nie durch eine fremde Verderbtheit, ohne daß diese das einwohnende Böse geweckt hat, untergehen. Auf die nämliche Weise ist nie zu glauben, daß die Seele, wenn nicht in ihr die Verderbtheit des Körpers eine Verderbtheit der Seele begründet, bloß in Folge eines fremden Bösen ohne Hinzutritt der eigenen Verderbtheit untergehen werde. Darum wird die Seele weder durch ein Fieber, noch eine andere Krankheit noch auch durch Tödtung des Körpers zu Grunde gehen, es müßte denn Jemand zeigen, daß durch diese Leiden des Körpers die Seele selbst ungerechter und schlechter, d. h. in sich selber verderbter werde. Doch Niemand wird behaupten, daß die Seelen der Sterbenden eben durch den Tod ungerechter werden. Wir kommen daher zu dem Schlusse: Weder die Seele noch sonst Etwas geht zu Grunde, so lange nur ein fremdes Uebel vorhanden, in ihr selbst aber das ihr eigenthümliche Böse noch nicht haftend ist. Wenn nun, wie bereits gezeigt, die eigene Verderbtheit, das eigene Böse der Seele, d. h. die Ungerechtigkeit u. s. w. nichts vermag in Bezug auf Tödtung der Seele, so wird kaum ein Uebel, welches zur Vernichtung eines andern Dinges bestimmt und geeignet ist, die Seele oder sonst Etwas vernichten, sondern eben nur das, wofür es bestimmt ist. Wenn demnach die Seele weder durch das eigene noch durch das fremde Böse untergeht, so muß sie offenbar immer existiren und folglich unsterblich sein." (De Republ. Lib. X. 609—611.) Diesem Beweise, der ganz absieht von dem Ursprung der Seelen und von der Frage, wohin sie denn bei einer etwaigen Auflösung kommen könnten, sondern der nur das Mittel der Zerstörung in's Auge faßt, kann das Lob der Scharfsinnigkeit nicht vorenthalten werden. Es wird, wenn auch nur auf dem Wege der Vergleichung

mit den äußern Dingen gezeigt, daß in der Seele selbst nichts Derartiges liege, welches ihre Vernichtung herbeiführe, und somit wird eine große Wahrscheinlichkeit für die Fortdauer der Seelen geboten.

Wir sind nun zu jenem Dialoge Plato's gekommen, welcher für die Unsterblichkeitslehre unzweifelhaft von der höchsten Bedeutung ist, und die vorausgehenden Aussprüche und Anschauungen der Philosophen weit überragt, nämlich zum Phädon. Denn in dieser Schrift trägt Sokrates selbst, wenn auch theilweise nach platonischer Weise, seine Ansicht über die Unsterblichkeit vor und bespricht die Frage ganz ausführlich mit seinen Schülern. Darum kann, wie Huber bemerkt (Idee der Unsterblichkeit p. 26) „der Phädon als eine erste und naive Grundlage des wissenschaftlichen Erweises der Wahrheit des Unsterblichkeitsglaubens betrachtet werden." Indem aber die Wichtigkeit dieses Dialoges für den genannten Gegenstand anerkannt wird, so soll damit nicht gesagt sein, als ob die darin vorgetragenen Beweise unumstößlich wären,[1]) sondern dem Buche gebührt deßhalb ein so hohes Ansehen, weil Plato den Sokrates mit solcher Ruhe und Zuversicht auf die künftige Glückseligkeit sprechen läßt, daß wir beinahe das Bild dieses gläubigen Mannes vor uns sehen und von seiner festen Ueberzeugung den tiefergreifenden Eindruck erhalten, der uns gleichsam über die schwachen Stellen der Beweise hinweghilft, so daß wir zuletzt nicht der Beweise, sondern des überzeugten Mannes wegen seine Zuversicht vom Jenseits theilen.

Dieser Dialog läßt sich nun so behandeln, daß zuerst jene Stellen betrachtet werden, aus denen des Sokrates Ansicht und Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele hervorgeht, sodann die Art und Weise in's Auge gefaßt wird, wie er diesen Glauben auch in andern begründen will, also die von ihm vorgebrachten

---

[1]) Sokrates selbst fühlt und gesteht dies ein, indem er c. 35 sagt: „*Τί ἔφη, ὑμῖν τὰ λεχθέντα; μῶν μὴ δοκεῖ ἐνδεῶς λελέχθαι; πολλὰς γὰρ δὴ ἔτι ἔχει ὑποψίας καὶ ἀντιλαβὰς, εἴ γε δή τις αὐτὰ μέλλει ἱκανῶς διεξιέναι.* Und wenn auch später (c. 56) Kebes und Simmias erklären, den vorgetragenen Beweisen beizutreten, so bleibt doch in Simmias noch ein kleiner Zweifel zurück: „*Ἀλλὰ μὴν, ἦ δ᾽ ὅς ὁ Σιμμίας, ... ὑπὸ τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσὶ . . . . . ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν παρ᾽ ἐμαυτῷ περὶ τῶν εἰρημένων.*“ Conf. Cic. Tusc. I. 11.

steht, gekommen. Diese Behauptung wird erwiesen, sowohl durch sein Verhältniß zu Anaxagoras als auch durch seine eigenen Worte. Zu Anaxagoras steht aber Sokrates in dem Verhältniß, daß er ihn einerseits zum Vorgänger und Lehrer hatte, andererseits aber sich weit über denselben erhob. Denn während wir sagen können, daß Anaxagoras keine unvergängliche Individualität der geistigen Wesen, keine indivuelle Unsterblichkeit der Seele annahm, da ihm alles Geistige in der Welt dem Wesen nach gleich und nur dem Grade nach verschieden war,[1]) faßte Sokrates sowohl den göttlichen als den menschlichen Geist in großartiger Weise auf. Bezüglich des ersteren schritt er an der Hand der teleologischen Ideen fort, konnte die schöne Ordnung der Natur weder im Einzelnen noch im Ganzen als das Werk des Zufalls oder der blinden Nothwendigkeit erkennen, fand die Körper der Thier- und Pflanzenwelt nach Zwecken gebildet und sah überhaupt im Universum Alles nach Zwecken geordnet: demnach setzte er ein zweckbestimmendes Princip voraus, und da dieses als bewußtlos keine Zwecke wollen kann, so mußte sich dieses Princip seinem Geiste als selbstbewußtes d. i. als geistiges Wesen darstellen, und als höchstes Wesen nur alleinig dastehen.[2]) Ebenso übertraf er den Anaxagoras weit in der Auffassung des Menschengeistes. Hiebei ging er von dem Selbstbewußtsein aus und stellte dieses Geistige so hoch, daß er weder die menschlich-geistigen Wesen in dem Allgeiste aufgehen ließ, wie dies Anaxagoras wahrscheinlich annahm, noch sie mit dem Geistigen der unorganischen Natur gleichsetzte; sondern er schreibt ihnen ein individuelles, freies und unvergängliches Dasein zu und nimmt von ihnen an, daß sie durch fortwährendes Streben nach wahrer Selbsterkenntniß zur Gemeinschaft der Götter und zu einem ewigen und vollkommenen Dasein gelangen werden.[3]) Und gerade deßhalb, weil er nicht will, daß man den Geist ganz solle ruhen lassen, sondern weil er verlangt, daß man an seiner Veredlung und Ver-

---

[1]) Demgemäß ist z. B. die Kraft, welche die Theile eines Steines oder einer Eiche zusammenhält, dem Wesen nach dieselbe als die Erkenntnißkraft eines selbstbewußten Wesens und nur dem Grade nach davon unterschieden.

[2]) Vergl. Memorab. I. 4. 5. 8. 17.

[3]) *Καὶ τότε . . . . ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καί φαμεν ἐρασταὶ ειναι, φρονήσεως, ἐπειδὰν τελευτήσωμεν . . . ζῶσι δὲ οὔ.*" (Phaed. c XI. Vergl. Memorab. IV. 3. 11. 14.)

vollkommnung arbeiten soll, kommt er der höchsten Auffassung der Unsterblichkeit, nämlich sie als die eigenste That des Geistes selbst und nicht bloß als von außen hinzukommendes Attribut anzusehen, sehr nahe.

Nach Besprechung dieser Vorfrage wollen wir nun das durchgehen, worin sich des Sokrates eigene Ueberzeugung vom Jenseits kund gibt. Der Glaube an eine bessere Zukunft lebte nicht bloß in seinem Innern, sondern er trat in seinem ganzen Wesen und Handeln zu Tage, so daß seine Schüler auch ohne seine Erklärung von dem Grunde seiner Heiterkeit und Zuversicht wohl Kenntniß hatten. So fand Krito, der drei Tage vor seinem Tode in aller Frühe zu ihm in den Kerker gekommen, um ihn zur Flucht aufzufordern, von so süßem Schlummer ihn umfangen, daß er nicht umhin konnte, die Ruhe, sowohl des Geistes wie des Körpers an dem Manne zu bewundern, der zum Tode verurtheilt an der Schwelle des Hades stand. Daher sagte er auch zu Sokrates: „*Πολλάκις μὲν δή σε καὶ πρότερον ἐν παντὶ τῷ βίῳ εὐδαιμόνισα τοῦ τρόπου, πολὺ δὲ μάλιστα ἐν τῇ νῦν παρεστώσῃ συμφορᾷ, ὡς ῥαδίως αὐτὴν καὶ πρᾴως φέρεις.*“ (Crito c. I.)

Jener Schüler aber, den Plato gerade die letzten Augenblicke seines Meisters erzählen läßt, Phädon aus Elis, gesteht offen zu, welch' tiefen Eindruck diese Stunde auf ihn gemacht. Mit der festen Ueberzeugung, daß den Guten Alles zum Besten diene,[1] ging Sokrates dem Tode entgegen, und dies mußte mehr als alle Beweise seiner Ueberzeugung Eingang in den Herzen seiner Schüler verschaffen. Daher sagt Phädon zu Echecrates: (Phaed. c. 2.) „*Εὐδαίμων μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων, ὡς ἀδεῶς καὶ γενναίως ἐτελεύτα, ὥςτ' ἐμοιγ' ἐκεῖνον παρίστασθαι μηδ' εἰς Ἅιδου ἰόντα ἄνευ θείας μοίρας ἰέναι, ἀλλὰ κἀκεῖσε ἀφικόμενον εὖ πράξειν, εἴπερ τις πώποτε καὶ ἄλλος.*“[2])

Seinen Glauben an ein besseres Jenseits **spricht er aus** bei der Belehrung des Kebes, der aus des Sokrates Worten, daß

---

[1]) Cfr. epist. ad Rom c. VIII. 28. „Scimus autem, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti.“

[2] Cfr. Plut. „*Ἀποθνήσκοντα δὲ αὐτὸν (Σωκράτη) ἐμακάριζον οἱ ζῶντες ὡς οὐδ' ἐν Ἅιδου θείας ἄνευ μοίρας ἐσόμενον.*“ (An pravit. suffic. ad infel. 3.) Man sehe auch Cic. Cato. 23. 84. u. Tusc. I 43. 71.

wir Eigenthum der Götter wären und in diesem Leben von ihnen gütig und weise geleitet würden,[1]) den Schluß gezogen hatte, daß die Verständigen dies erkennen und daher möglichst lange in dieser weisen und guten Versorgung und Leitung zu bleiben, d. h. zu leben suchen, und daß andrerseits es nur Thorheit verriethe, sich über das Scheiden aus einer so guten Stellung zu freuen. Indem nun Sokrates dieser Auffassung entgegen tritt, sagt er, daß s e i n e Ruhe, Gleichgiltigkeit, ja Heiterkeit beim Nahen der Todesstunde allerdings zu tadeln wäre und als Thorheit erscheinen müßte, wenn er diese gute Stellung mit dem Tode als b e e n d i g t ansehen würde; allein nachdrücklich bemerkt er, daß s e i n e Hoffnung über dieses irdische Dasein hinausgehe, und ihn ein gutes, ja besseres Leben bei den Göttern nach dem Tode erwarte.[2]) In seinen Augen ist also das gegenwärtige Leben kein vollkommenes Gut, sondern nur die Vorbereitung zu einem bessern, und daher sind jene zu bedauern, welche in ihrer Kurzsichtigkeit sich an das Unvollkommene anklammern.[3]) In seiner Brust wohnte aber eine andere Auffassung und darum sagte er, dem Tode könne und müsse er, wie überhaupt jeder wahre Philosoph, froh entgegensehen.[4]) Und ebendeßhalb, weil er dort in Gemeinschaft der Guten zu leben hofft, fällt ihm die Trennung von den Freunden auf Erden nicht schwer; er verhehlt sich aber nicht, daß diesèr Glaube an eine bessere Zukunft der Menge noch fremd sei, daher seine Worte: „*ὑμᾶς τε ἀπολείπων καὶ τοὺς ἐνθάδε δεσπότας οὐ χαλεπῶς φέρω οὐδ' ἀγανακτῶ ἡγούμενος κἀκεῖ οὐδὲν ἧττον ἢ ἐνθάδε δεςπόταις τε ἀγαθοῖς ἐντεύξεσθαι καὶ ἑταίροις· τ ο ῖ ς δ ὲ π ο λ λ ο ῖ ς ἀπιστίαν παρέχει.*“ (Phaed. c. 13.) Aber nicht bloß der Glaube an eine Fortdauer war in ihm begründet, sondern auch die Ueberzeugung von einer Vergeltung, d. h. der Glaube, daß nicht alle in gleichem

---

[1]) *Τόδε γέ μοι δοκεῖ εὖ λέγεσθαι, τὸ τοῦς θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελομένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι.* (Phaed. c. 6.)

[2]) Cfr. epist. ad Thess. IV. 12—17.

[3]) *Ἐγὼ γὰρ, εἰ μὲν μὴ ᾤμην ἥξειν πρῶτον μὲν παρὰ θεοὺς ἄλλους σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς, ἔπειτα καὶ παρ' ἀνθρώπους τετελευτηκότας ἀμείνους τῶν ἐνθάδε, ἠδίκουν ἂν οὐκ ἀγανακτῶν τῷ θανάτῳ.* (Phaed. c. 8.)

[4]) *Ἐθελήσει (ἀποθνήσκειν) καὶ Εὐηνὸς καὶ πᾶς, ὅτῳ ἀξίως τούτου τοῦ πράγματος (φιλοσοφίας) μέτεστιν* (Phaed. c. 5.)

Zustande fortleben, sondern daß die reineren Seelen eine höhere Glückseligkeit als die unreinen erlangen werden.[1]) Somit ist sein Glaube auf einem ethischen Fundamente gegründet. Einen vorzüglichen Bestandtheil dieser einstigen Glückseligkeit bildet die Befriedigung des Wissensdranges: das künftige Leben allein ist es, von dem Sokrates die volle Einsicht, die ungetrübte Erkenntniß erwartet, die der Geist, so lange er an die Leiblichkeit gebunden ist, nie erreichen kann.[2]) Diese volle Einsicht wird aber nicht jedem Verstorbenen ohne Unterschied zu Theil, sondern erscheint als gerechte Belohnung des sittlichen Strebens, so daß diejenigen, welche in dem Irdischen, Sinnlichen versunken waren, von dem Göttlichen, Reinen und Wahren ausgeschlossen werden. Dies spricht Sokrates mit hoher Wahrscheinlichkeit aus in den Worten: „*Οὕτω μὲν καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης, ὡς τὸ εἰκός, μετὰ τοιούτων τε ἐσόμεθα καὶ γνωσόμεθα δι' ἡμῶν αὐτῶν πᾶν τὸ εἰλικρινές. τοῦτο δ' ἐστὶν ἴσως τἀληθές. μὴ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ.*“ (Phaed. c. 11.)[3]) Und weil nun er (Sokrates) in seinem ganzen Leben nicht dem Körper, sondern der Seele seine Sorge zugewendet hat, so glaubt er auch dort diesen Lohn zu finden.[4]) Gewiß Grund genug, dem Tode ruhig und heiter entgegen zu sehen. Und daß dieser Glaube an ein besseres Jenseits die Ursache seiner Furchtlosigkeit sei, macht er seinen Schülern in schöner Weise begreiflich durch Hinweisung auf den Schwanengesang und zwar mit der Wendung, daß seine Behauptung bezüglich der Unsterblichkeit fast als Spruch der Gottheit erscheint. „Gleichwie nämlich," sagt er, „die Schwäne am meisten und stärksten singen, wenn sie die Todes-

---

1) „*Εὔελπίς εἰμι εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι καὶ . . . . πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς.* (Phaed. c. 8.) Cfr. Joann. V. 29. u. epist. I. ad Corinth. XV. 51.

2) *Τότε ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καί φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως, ἐπειδὰν τελευτήσωμεν . . . . ζῶσι δὲ οὔ.* (Phaed. c. 11.)

3) Auch Plutarch führt diesen Satz an: „*καθαροῦ γάρ, ἦ φησιν ὁ Πλάτων, οὐ θεμιτὸν ἅπτεσθαι μὴ καθαρῷ.*“ (De Is. et Os. c. 4.)

4) *Πολλὴ ἐλπὶς ἀφικομένῳ, οἷ ἐγὼ πορεύομαι, ἐκεῖ ἱκανῶς, εἴπερ που ἄλλοθι, κτήσασθαι τοῦτο, οὗ ἕνεκα ἡ πολλὴ πραγματεία ἡμῖν ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ γέγονεν, ὥστε ἥ γε ἀποδημία ἡ νῦν ἐμοὶ προστεταγμένη μετ' ἀγαθῆς ἐλπίδος γίγνεται καὶ ἄλλῳ ἀνδρί, ὃς ἡγεῖταί οἱ παρεσκευάσθαι τὴν διάνοιαν ὥσπερ κεκαθαρμένην.* (Phaed. c. 12.)

stunde nahen fühlen, keineswegs aber aus Schmerz über den Tod, sondern aus ahnungsvoller Freude, zu dem Gott zu gelangen, dessen Diener sie sind (Apollo): so bin auch ich, der gleich den Schwänen dem Apollo geweiht und von ihm mit der Gabe der Weissagung versehen ist, beim Scheiden von hoher Freude erfüllt, weil ich vermöge dieser Gabe das Gute voraus weiß, das meiner dort wartet."[1]) Als Sokrates daran ging, die durch Einwürfe des Simmias und Kebes irregemachten Schüler wieder emporzurichten, schickte er seiner Rede die Aufforderung voraus, ja keine Redehasser zu werden, d. h. keine solche Menschen, welche zwar die Wahrheit suchen, aber durch Anhören einiger Reden, die halb wahr halb unwahr, also nicht stichhaltig erscheinen, auf den Glauben gebracht werden, die Philosophie sei überhaupt ohne alles feste Wissen. „Diese sollten vielmehr," sagte er, „in sich selber, d. h. in ihrer geistigen Ungeübtheit den Grund ihrer Täuschung suchen, anstatt alle Schuld auf die Reden selbst zu wälzen und jede fortan mißtrauisch von sich zu weisen." „Solchen Menschen," fährt er fort, „wollen wir nicht ähnlich werden, sondern, wenn an der Rede etwas nicht gesund zu sein scheint, d. h. wenn sie uns unverständlich, unrichtig dünkt, wollen wir den Grund des Nichtverstehens in uns suchen und das Hinderniß wegräumen." Und warum fordert er seine Schüler zu einem solchen beständigen Ringen nach richtiger Erkenntniß auf? weil er es für sich und seine Schüler von außerordentlicher Wichtigkeit erkennt, über das künftige Leben zur rechten Ansicht zu gelangen.[2]) Bei dieser Frage berührt er selbst den Standpunkt der Utilität, und dieser kann seinen Glauben an ein besseres Jenseits nur befestigen. Im Vorausgehenden hatte er gesagt, daß er in Bezug auf den Satz: „die Seele sei unsterblich

---

[1]) *Ἐγὼ καὶ αὐτὸς ἡγοῦμαι ὁμόδουλός τε εἶναι τῶν κύκνων καὶ ἱερὸς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ, καὶ οὐ χεῖρον ἐκείνων τὴν μαντικὴν ἔχειν παρὰ τοῦ δεσπότου, οὐδὲ δυςθυμότερον αὐτῶν τοῦ βίου ἀπαλλάττεσθαι.* (Phaed. c. 35.) Cfr. Cic. Tusc. I. 30. „Commemorat (Socrates) ut cygni, qui non sine causa Apollini dicati sint, sed quod ab eo divinationem habere videantur, qua providentes, quid in morte boni sit, cum cantu et voluptate moriantur, sic omnibus bonis et doctis esse faciendum.

[2]) *Ἀνδριστέον καὶ προθυμητέον ὑγιῶς ἔχειν, σοὶ μὲν καὶ τοῖς ἄλλοις τοῦ ἔπειτα βίου παντὸς ἕνεκα, ἐμοὶ δὲ αὐτοῦ ἕνεκα τοῦ θανάτου.* (Phaed. c. 40.)

und gehe mit dem Tode nicht unter" nicht als Philosoph, sondern als ein Ungebildeter auftreten wolle, der erst durch Hin- und Herreden von der Wahrheit sich zu überzeugen suche. Mit den Ungebildeten stellt er sich ferner theils auf eine Linie, theilweise nicht. Gemein will er das mit ihnen haben, daß sie mit einem unermüdlichen Eifer an der Disputation sich betheiligen, indem sie ihr Hauptaugenmerk darauf richten, ihren Lehrsatz, ihre Meinung auch den Andern glaubhaft, wahrscheinlich zu machen, wobei sie ganz davon absehen, wie sich der zu begründende Gegenstand wirklich verhalte; verschieden ist er darin, daß er die Ueberzeugung der Andern als Nebensache, seine eigene Ueberzeugung als Hauptsache betrachtet; dies nennt er in heiterer Weise gewinnsüchtig, egoistisch.[1]) Obwohl er nun sagte, sich erst überzeugen zu wollen, so können wir daraus doch nicht folgern, daß sein eigener Glaube in Frage gestellt sei, sondern es ist damit nur gesagt, daß er den Glauben, der sein Inneres erfüllt, durch alle möglichen Gründe zu stützen und zu befestigen sucht, um so vom Glauben zum Wissen fortzuschreiten; und so stellt er sich denn auch auf den Utilitätsstandpunkt und findet darin einen neuen Grund, an diesem Unsterblichkeitsglauben festzuhalten.

Er legt sich also folgende Alternative vor: entweder ist mein Glaube und mein Ausspruch, die Seele sei unsterblich, wahr, oder falsch. Ist er wahr, so wird er durch unsere Erörterung wohl nicht zum Gegentheil, sondern mehr und mehr befestiget und zur Ueberzeugung erhoben; folglich gewinne ich bei Besprechung des Gegenstandes; ist meine Ansicht aber falsch, oder mit andern Worten, ist mit dem Tode alles Leben erloschen, dann schadet wenigstens dieser Glaube, den ich hier auf Erden hege, mir nicht; ja, es liegt sogar ein Vortheil darin, weil ich dann heiter und klagelos sterbe und von diesem Irrthume (meinen Unsterblichkeitsglauben als solchen vorausgesetzt) mit dem Tode befreit werde.[2])

Eine weitere Stelle für seine Anschauung findet sich in cap. 56.

---

[1]) Phaed. c. 40.

[2]) *Εἰ μὲν τυγχάνει ἀληθῆ ὄντα, ἃ λέγω, καλῶς δὴ ἔχει τὸ πεισθῆναι· εἰ δὲ μηδέν ἐστι τελευτήσαντι, ἀλλ' οὖν τοῦτόν γε τὸν χρόνον αὐτὸν τὸν πρὸ τοῦ θανάτου ἧττον τοῖς παροῦσιν ἀηδὴς ἔσομαι ὀδυρόμενος. Ἡ δὲ ἄγνοιά μοι αὕτη οὐ ξυνδιατελεῖ . . . . . ἀλλ' ὀλίγον ὕστερον ἀπολεῖται.* (Phaed. c. 40.) Cfr. Apolog. Socr. und Cic. Tusc. I. 41.

Nachdem er nämlich den Beweis über die Nichtaufnahme des Gegentheils (d. h. daß die Seele niemals ihr Gegentheil, den Tod, in sich aufnehmen könne) durchgeführt hat, ruft er ganz begeistert aus, daß die Seelen gewiß unsterblich und nach dem Tode im im Hades sein werden: „*Παντὸς μᾶλλον ἄρα, ἔφη, ψυχὴ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, καὶ τῷ ὄντι ἔσονται ἡμῶν αἱ ψυχαὶ ἐν Ἅιδου.*“ Zugleich bemerkt er, daß die Seele in Begleitung ihrer Werke, der guten wie der schlechten, in den Hades kommt und daß sie mit der Trennung vom Körper nicht zugleich von der Schlechtigkeit, die sie etwa im Leben übte, abgetrennt und nur als qualitätslose Seele in das Jenseits eingehen werde.[1]) Eine natürliche Folge dieser ethischen Trennung in gute und schlechte Seelen ist die Annahme einer räumlichen Scheidung; daher weist Sokrates den Gerechten himmlische Wohnungen zu, während die Bösen zu langem Aufenthalte im Tartarus oder zur reinigenden Seelenwanderung verurtheilt werden. Die weitere Ausführung über diesen seligen oder peinlichen Aufenthalt, sowie die Art der Seelenwanderung ist sehr poetisch gehalten, und es lagern sich um den inhaltvollen Kern gar viele Fabeln.

Begleiten wir den Mann bis zum Rande des Todes, so gibt er auch da seinem Unsterblichkeitsglauben Ausdruck, ja mit demselben schlossen sich seine Lippen für immer. Als nämlich Kriton die Frage gestellt, wie sie ihn begraben sollten, belehrte er ihn und die Anwesenden, daß er unrichtig gesprochen; denn nach dem Verscheiden werde von Sokrates nur der Leib da sein, sein Geist aber, also der eigentliche Sokrates, werde zu den Seligen fortgegangen sein und bei etwaiger Verbrennung der Hülle nicht vernichtet werden.[2]) Und so betete er denn, um diese Reise glücklich zu voll-

---

[1]) *Εἰ μὲν γὰρ ἦν ὁ θάνατος τοῦ παντὸς ἀπαλλαγὴ, ἕρμαιον ἂν ἦν τοῖς κακοῖς ἀποθανοῦσι τοῦ τε σώματος ἅμα ἀπηλλάχθαι καὶ τῆς αὑτῶν κακίας μετὰ τῆς ψυχῆς . . . . . οὐδὲν ἄλλο ἔχουσα εἰς Ἅιδου ἔρχεται ἡ ψυχὴ πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς.* (Phaed. c. 57.) Er kommt also dem christlichen Gedanken ganz nahe: „Beati mortui, qui in domino moriuntur! amodo jam dicit spiritus, ut requiescant a laboribus suis; o p e r a enim illorum s e q u u n t u r illos“ (Apocal. XIV. 13.)

[2]) „*Ὡς, ἐπειδὰν πίω τὸ φάρμακον, οὐκέτι ὑμῖν παραμενῶ, ἀλλ' οἰχήσομαι ἀπιὼν εἰς μακάρων δή τινας εὐδαιμονίας, ταῦτά μοι δοκῶ αὐτῷ ἄλλως λέγειν, παραμυθούμενος ἅμα μὲν ὑμᾶς, ἅμα δ' ἐμαυτόν.*“ (Phaed. c. 64.) Cfr. Cic. Tusc. I. 43: „Cum enim de immortalitate animorum di-

enden, unmittelbar vor dem tödtlichen Trunke zu den Unsterblichen: wenn nun in diesem Augenblicke seine Schüler in lautes Weinen ausbrachen, so ist dies nicht zu verwundern; denn auch jetzt noch beim Lesen muß sich Jeder tief ergriffen fühlen von den Worten: „*Εὔχεσθαί γέ που τοῖς θεοῖς ἔξεστί τε καὶ χρὴ τὴν μετοίκησιν τὴν ἐνθένδε ἐκεῖσε εὐτυχῆ γενέσθαι. Ἃ δὴ καὶ ἐγὼ εὔχομαί τε καὶ γένοιτο ταύτῃ. Καὶ ἅμα εἰπὼν ταῦτα ἐπισχόμενος καὶ μάλα εὐχερῶς καὶ εὐκόλως ἐξέπιεν.*“ (Phaed. c. 66.) Nur er blieb ruhig und gefaßt und tröstete Alle; er erfuhr ja, wie er fest glaubte, nur eine Umsiedlung zu einem glücklicheren Leben.[1]) Ihm, dem zuversichtsvollen Manne, konnte der Tod nur als Schickung der Götter willkommen sein; denn er betrachtete das irdische Dasein in den Banden des Körpers, der die wahre Einsicht unmöglich machte, als eine Krankheit, den Tod als Genesung und das künftige Sein als das wahre Leben;[2]) darum endete er auch mit den Worten: „*Ὦ Κρίτων, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα. Ἀλλ' ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε.* (Ph. c. 66).

Es ist nun der Weg in's Auge zu fassen, den Sokrates einschlägt, um diese bis zum letzten Augenblicke festgehaltene Ueberzeugung auch seinen Schülern beizubringen. Wenn aber von den Beweisen des Sokrates die Rede ist, so muß voraus bemerkt werden, daß der Glaube an Unsterblichkeit im eigentlichsten Sinne einem Andern gegenüber sich nicht beweisen läßt, d. h. daß es nicht möglich ist, durch Beweise dem Andern zwingend und nothwendig darzuthun, daß er am Ende der Beweisführung den Glauben an Unsterblichkeit annehmen muß. Der Grund hievon ist ein doppelter: der enge Zusammenhang dieses Glaubens mit unserer eigenen Person, und die Ausdehnung desselben auf das Gebiet des Uebersinnlichen, wohin wir mit dem Verstande, mit Begriffen und mathematischen Demonstrationen nicht folgen können. Doch hat man zu allen Zeiten theils von diesem theils von jenem Standpunkte aus solche

---

sputavisset et jam moriendi tempus urgeret, rogatus a Critone, quemadmodum sepeliri vellet: Multam vero, inquit, operam, amici, frustra consumpsi. Critoni enim nostro non persuasi, me hinc avolaturum neque quidquam mei relicturum. Verumtamen, Crito, si me assequi potueris, aut sicubi nactus eris, ut tibi videtur, sepelito. Sed, mihi crede, nemo me vestrum, cum hinc excessero, consequetur.“

[1]) Cfr. Cic. Tusc. I. 29.

[2]) Cfr. Cic. Tusc. I. 49.

Beweise versucht und auch Sokrates that es, um dem in seinem Busen ruhenden Unsterblichkeitsglauben durch die Kraft des Verstandes zu Hilfe zu kommen.

Diese Beweise vor seinen Schülern zu führen, fühlt er sich veranlaßt und aufgefordert durch die Worte des Simmias: „*Τί οὖν, ὦ Σώκρατες; πότερον αὐτός ἔχων τὴν διάνοιαν ταύτην*[1]) *ἐν νῷ ἔχεις ἀπιέναι, ἢ κἂν ἡμῖν μεταδοίης; κοινὸν γὰρ δὴ ἔμοιγε δοκεῖ καὶ ἡμῖν εἶναι ἀγαθὸν τοῦτο.*“ (Phaed. c. 8.) Der Gegenstand der Untersuchung wird im Phädon selbst in diese zwei Fragen zerlegt: 1) Ob unsere Seelen schon vor der Geburt waren;[2]) 2) ob sie nach dem leiblichen Tode noch sein werden.[3]) Die Frage nun: „Sind unsere Seelen schon vor der Geburt gewesen?“ scheint zur Fortdauer der Seele, zur Unsterblichkeit, weniger in Beziehung zu stehen; denn unsterblich nennen wir nur das, was kein Ende nimmt; die Frage des Anfangs bleibt bei unsterblich bei Seite.

Warum zieht nun Sokrates, indem dieser Theil als die Hälfte des Unsterblichkeitsbeweises erklärt wird,[4]) diese Frage herein? Er zieht sie deßhalb hierher, weil sie ihm nicht allein steht, sondern einen Theil seines kreisartigen Beweises bildet. Er kömmt nämlich zu dem Satze: „Alles Lebende entsteht aus dem Todten und aus dem Lebenden das Todte.“ (Phaed. c. 16.) Soll nun aber nach dem Sterben das Leben wieder entstehen, so muß die Seele nach dem Tode noch fortexistiren und aus diesem Existiren nach der Trennung vom Körper wieder in einen Menschenkörper eintreten. Demnach ist in dem angeführten Satze sowohl die Existenz nach

---

[1]) Daß es nämlich ein Etwas für die Verstorbenen gebe und zwar ein Besseres für die Guten als die Schlechten.

[2]) *Τοῦτο δὲ (τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι) ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῶν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι* (Phaed c. 18) und c. 21: *Ἦσαν ἄρα, ὦ Σιμμία, αἱ ψυχαὶ καὶ πρότερον πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἴδει, χωρὶς σωμάτων, καὶ φρόνησιν εἶχον.* Ebenso c. 22.

[3]) Von Kebes wurde die Möglichkeit des Verschwindens ausgesprochen: (*Φόβος ἔστι*), *μή, ἐπειδὰν* (*ἡ ψυχὴ*) *ἀπαλλαγῇ τοῦ σώματος, οὐδαμοῦ ἔτι ᾖ, ἀλλ' ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ διαφθείρηταί τε καὶ ἀπολλύηται, ᾗ ἂν ἄνθρωπος ἀποθάνῃ κ. τ. λ.* (Phaed. c. 14 u. c. 23.)

[4]) *Φαίνεται ὥσπερ ἥμισυ ἀποδεδεῖχθαι οὗ δεῖ, ὅτι, πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς, ἦν ἡμῶν ἡ ψυχή· δεῖ δὲ προσαποδεῖξαι, ὅτι καί, ἐπειδὰν ἀποθάνωμεν, οὐδὲν ἧττον ἔσται ἢ πρὶν γενέσθαι, εἰ μέλλει τέλος ἡ ἀπόδειξις ἕξειν.* (Ph. c. 23.)

dem Tode als die Präexistenz der Seele eingeschlossen: denn sie darf nicht untergehen, weil sie für andere Körper existiren und in diese eintreten muß; und weil sie ohne vorherige Existenz in sie nicht eintreten kann, so muß sie auch vor Besitznahme unseres Körpers existirt haben.

Auf diese Weise hängt die Frage des Anfangs mit der Fortdauer eng zusammen. Wird nun der Anfang außer aller Zeit liegend aufgefaßt, so wird die Unsterblichkeit zur absoluten Ewigkeit, wie wir von Gott allein sagen, daß er ewig ist. Trefflich sagt in dieser Beziehung Fr. v. Baader: „Was außer oder inner der Zeit anfängt, das fängt eo ipso ewig an und hört ewig auf d. h. es hört nie auf anzufangen und hört nie auf zu enden oder aufzuhören. Nur in dem Ewigen — Ueberzeitlichen — coincidiren darum Anfang und Ende, Vater und Sohn, Alter und Jugend immer, und nur in der Trennung dieser Coincidenz des Anfangs und des Endes, in dieser Suspension, ist Zeit und Zeitliches und das zwischen Anfang und Ende hervorgehende Mittel möglich." [1]) Fällt dagegen der Anfang in die Zeit, das Ende außer aller Zeit, so bezeichnen wir ein solches Wesen als unsterblich, wie wir dieses von den geschaffenen Geistern, den Engeln und dem Menschengeiste, behaupten; wir geben wohl bei ihnen ein ewiges Sein zu, aber nicht wie bei Gott, und in geistreicher Weise hat Fr. v. Baader [2]) dargethan, daß und inwieferne auch der Creatur ein ewiges Sein zukomme, indem er als die Ewigkeit, das ewige Sein eines Wesens sein vollendetes Sein und als dessen zeitliches Sein sein unvollendetes, suspendirtes Sein bestimmt und den Begriff eines vollendeten, integren Seins von dem des unendlichen Seins, des Absoluten, genau trennt.

Wenn nun die Frage aufgeworfen wird: „Sind unsere Seelen schon vor der Geburt gewesen?" so ist zunächst eine doppelte Antwort möglich: ja und nein. Mit letzterer ist dann zugleich die Behauptung ausgesprochen, daß die Seele erst mit dem Körper, mit dem Menschen, entstehe, und hiemit den verschiedenen Theorien über den Ursprung der Seelen (Generatianismus oder Traducianismus und Creatianismus) ein weites Feld gegeben. Lautet aber die Antwort affirmativ, d. h. wird die Präexistenz der Seele be-

[1]) „Die Weltalter" herausgeg. v. Dr. Fr. Hoffmann pag. 217.
[2]) „Die Weltalter" pag. 317—327.

jaht, so ist wohl darauf zu achten, in welchem Sinne das geschieht, ob ihr eine individuelle oder nur potentiale Präexistenz zugeschrieben wird. Denn wie die Seele des Menschen, als endlicher Geist, vermöge der Schöpfung nach ihrer Existenz ihren Anfang in der Zeit hat, so kann ihr auch insofern eine Präexistenz zugeschrieben werden, als sie vor ihrer Existenz, vor ihrer Zeit, also bevor ihr Dasein als Individualität sich offenbarte, quoad potentiam, nach ihrem Wesen in Gott gewesen ist.[1]) Wird der Seele aber eine individuelle Präexistenz gegeben, so treten nothwendig die weiteren Fragen hinzu: wie lange hat sie vorher existirt? wo? unter welchen Verhältnissen? Welches ist der Zeitpunkt, zu dem wir zurückgehen dürfen oder müssen? Es ist unzweifelhaft, daß von Sokrates die Präexistenz der Seele nicht nach ihrem Wesen, sondern nach ihrer Individualität gefaßt wird; mit der Annahme einer solchen Präexistenz ist aber der Glaube an eine Seelenwanderung nothwendig verbunden, und letztere wird daher auch im Phädon an verschiedenen Stellen ausgesprochen.

Wie wir oben bemerkt, beantwortet Sokrates die Frage nach der Präexistenz der Seele und zwar nicht nach ihrer Potenz, sondern nach ihrer Wirklichkeit affirmativ und behauptet demnach: „Unsere Seelen sind vor der Geburt schon gewesen."

Der Beweise, die er für diese Präexistenz vorbringt, sind hauptsächlich zwei: 1) Beweis vermittelst der Rückerinnerung; 2) Beweis durch die Lehre von den Ideen.

Sokrates stellte den Satz auf: „Das Lernen sei nichts Anderes als eine Rückerinnerung." Wird dieser Satz als wahr angenommen, so ergibt sich allerdings die Schlußfolge des Sokrates, nämlich die Präexistenz der Seele (nach seinem Sinne) und es erscheint als nothwendig, daß wir in einer früheren Zeit dasjenige gelernt haben, woran wir jetzt nur erinnert werden, mit andern Worten, daß unsere Seele irgendwo war, ehe sie in den menschlichen Körper kam.[2]) Allein im Phädon selbst wird von Kebes bei Erwähnung

---

[1]) Cfr. Göschel: Ueber die Unsterblichkeit der menschl. Seele pag. 106—109.

[2]) *Καὶ κατ' ἐκεῖνόν γε τὸν λόγον, ἔφη ὁ Κέβης, ... ὃν σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα . . . . ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα. Τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῶν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι.* (Ph. c. 18.) Cfr. Cic. Tusc. I. 24.

dieses Satzes der leise Zweifel beigefügt: „wenn er wahr ist,“ und dem Simmias gegenüber sucht ihn Kebes auf eine ungenügende Art zu stützen, denn er sagt ungefähr: (Phaed. c. 18.) „Die Menschen geben auf richtig gestellte Fragen die richtigen Antworten aus sich selbst, ohne daß Jemand ihnen sie vorsagt; sie schöpfen also gleichsam aus der eigenen Vorrathskammer des Geistes; dies könnten sie aber nicht, wenn ihnen nicht ein Wissen innewohnte, das sie schon in früherer Zeit gesammelt.“ [1])

Diesen Beweis des Kebes will Sokrates vervollständigen, indem er gleichsam als Vorbereitung folgende Momente als zur Erinnerung gehörig hervorhebt: „erstens daß derjenige, welcher sich erinnert, vorher das kannte, dessen er sich erinnert; zweitens, daß der sich Erinnernde auch an etwas Anderes sich erinnern kann, welches von dem unmittelbar Wahrgenommenen verschieden ist; drittens, daß die Erinnerung möglich ist auch an lang Vergessenes; viertens, daß der sich Erinnernde bemerkt, worin das Wahrgenommene von dem, woran er sich dabei erinnert, verschieden ist; fünftens, daß im Allgemeinen die Erinnerung durch Aehnliches und Unähnliches erweckt werden kann.“ [2]) Auf Grund dieser ihm als wahr zugestandenen Sätze schlägt nun Sokrates folgenden Gedankengang ein: das Erinnern kann nur da eintreten, wo früher ein *Wissen war*, das dann entschwand; also weder bei dem, der noch nichts wußte (ein solcher muß sich das Wissen erst erwerben), noch bei dem, welchem das erworbene Wissen nicht entschwand (dieser *bleibt* ja immer beim Wissen) ist ein Erinnern möglich. Wenn aber Einer vorher Etwas wußte, es verlor und dann wieder zum Wissen durch Erinnern gelangte, so ist dies Rückerinnerung; das Gelangen zum Wissen ist aber Lernen: also ist Lernen Rückerinnerung. Zugleich macht er in Beispielen klar, daß eine Sinneswahrnehmung (ein Wissen) Veranlassung zu einer andern Vorstellung gibt; d. h. bei Erkenntniß eines Dinges kommt zugleich

---

[1]) Dagegen ist zu bemerken: Nicht das Wissen fix und fertig, oder eine Masse fertiger Antworten ruhen im Menschen, die beim Fragen sofort an's Licht treten, sondern die Fähigkeit die geistige Kraft, diese richtigen Antworten selber zu bilden: der Menschengeist hat gleichsam Etwas von der Schöpferkraft, nämlich das, was vorher nicht in ihm war, das Wissen, hervorzurufen oder zu bilden.

[2]) Platon's Phädon v. A. Bischoff pag. 83.

die Erkenntniß eines andern wieder, welches in diesem Augenblicke entschwunden war und zu dem ersten entweder als ähnlich oder unähnlich sich darstellt. Z. B. 1) Wenn wir eine bekannte Leier sehen, erfassen wir augenblicklich in Gedanken auch den Knaben, der die Leier sonst spielte, ohne ihn eben jetzt zu sehen. Der Gedanke an den Knaben ist also a) weil der Knabe für den Augenblick unserem Geiste entschwunden war, Erinnerung und b) weil wir ihn früher kannten, also unser früheres Wissen erneuerten, Rückerinnerung. 2) Es wird der Mensch beim Anblick eines gemalten Pferdes nicht bloß die Zeichnung erfassen, sondern im Geiste auch ein anderes, lebendes, wirkliches Pferd, weil das gemalte ihm ähnlich ist. Im ersten Beispiele herrscht zwischen den beiden Dingen, die vom Geiste erfaßt werden, Unähnlichkeit (Leier, Knabe), im zweiten Aehnlichkeit (Bild, wirkliches Pferd): dort wie hier tritt Rückerinnerung ein; folglich, sagt Sokrates, geht die Rückerinnerung theils aus ähnlichen theils aus unähnlichen Dingen hervor.

Gegen diese Darlegung muß Folgendes bemerkt werden:

Richtig ist, daß wir von einem Gedanken auf einen andern gebracht werden, daß die Wahrnehmung eines Dinges die Vorstellung eines andern Dinges erweckt. Diese Erneuerung einer früheren Vorstellung, sei es in Folge einer unmittelbaren Sinneswahrnehmung (z. B. das Sehen beim Wiedererkennen) oder einer Anregung durch ein anderes Object, ist aber nur eine Folge der Ideenassociation, aber nicht ein Lernen; denn Lernen sucht ein Wissen von noch unbekannten Dingen.[1] Was aber nun die Beispiele betrifft, so erfassen wir den Knaben im Geiste nicht deßhalb, weil die Leier ihm unähnlich ist, sondern deßhalb denken wir wieder an ihn, weil neben der Leier sonst der Knabe saß, weil wir gewohnt sind, Leier und Knaben beisammen zu sehen; ob ähnlich oder unähnlich ist hiebei ganz gleichgiltig. Die Erinnerung

---

[1]) Daß der Folgerung des Sokrates ein Fehler zu Grunde liegt, ist ohnehin leicht ersichtlich, nämlich der Fehler, daß ein terminus in verschiedener Ausdehnung genommen ist: zuerst heißt es „das Gelangen zum Wissen durch Erinnern ist Rückerinnerung," sodann „das Gelangen zum Wissen ist Lernen," und nun wird mit Auslassung der Bestimmung „durch Erinnern" der Schluß gezogen: Also ist Lernen Rückerinnerung. Der terminus medius (Gelangen zum Wissen — Gelangen zum Wissen durch Erinnern) erscheint demnach als verändert.

stützt sich also nicht, wie Sokrates meint, auf die Unähnlichkeit, sondern auf das öftere räumliche Nebeneinandersein. Man denke nur an das, was von Simonides bezüglich des Gedächtnisses, und der erweckten Erinnerung von Cicero (Orat. II. 86.) berichtet wird.

Beim zweiten Beispiele hat Sokrates Recht: die Rückerinnerung ist gegründet auf die Aehnlichkeit. Die Einbildungskraft als Vermögen, die empfangenen Sensationen zu reproduciren, begründet das imaginative Gedächtniß, welches durch gewisse Mittel unterstützt wird; unter den letzteren nehmen die Beziehungen des Raumes (Ortes), der Zeit, der Ursache und der Aehnlichkeit die erste Stelle ein.[1])

Anschließend an das zweite der oben angeführten Beispiele fährt Sokrates fort: „Wenn wir das Bild (Porträt) des Simmias, die Zeichnung eines Pferdes oder eines Wagens betrachten, wodurch wir an etwas Anderes, nämlich an das, was dadurch vorgestellt wird, erinnert werden, so tritt zugleich die Prüfung ein, in wie weit dieses Porträt dem Manne, das gemalte Pferd dem lebenden, der gezeichnete Wagen dem wirklichen entspricht oder nicht: dies ist aber nur möglich, wenn ich die Vorstellung der Person, des Wagens &c. genau im Geiste vor mir habe; denn ohne dieses kann Niemand sagen, ob oder wie weit das Zweite (Bild) dem Ersten (Original) gleiche." (Ph. c. 19.) So ungefähr ist sein Gedankengang. Mit dieser Darlegung hat Sokrates den Uebergang vom Concreten zum Abstracten, zu den Ideen gewonnen. Wir beziehen nämlich unsere Sinneswahrnehmungen durch Reflexion nicht allein auf solche Vorstellungen, die mittelst der Sinne gewonnen werden, (also von Objecten, die wirklich auf der Welt sind) sondern auch auf gewisse Bilder, die nur geistig erfaßt wurden, und die, wie wir wissen, nie auf der Erde existirten oder wahrgenommen werden konnten. In Bezug darauf sagt Sokrates: Es gibt ein absolut Gleiches (*αὐτὸ τὸ ἴσον*) nämlich das Gleiche als Idee; das relativ Gleiche oder gleiche Dinge nehmen nur an dieser Gleichheit Theil, erreichen es aber nie in seiner Vollendung.[2])

---

[1]) Cfr. Balmes, Logik c. II.

[2]) *Ἆρα φαίνεται (τὰ ἴσα) ἡμῖν οὕτως ἴσα εἶναι, ὥςπερ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἴσον, ἢ ἐνδεῖ τι ἐκείνου τῷ μὴ τοιοῦτον εἶναι, οἷον τὸ ἴσον, ἢ οὐδέν; καὶ πολύ γε, ἔφη, ἐνδεῖ.* (Phaed. c. 19.).

Von diesem absolut Gleichen (von der Idee des Gleichen) haben wir ein Wissen, weil wir concrete Dinge, z. B. zwei Hölzer für gleich erklären oder ungleich; dies ist aber nur dadurch möglich, daß wir die Idee des Gleichen gleichsam als Maßstab an sie anlegen. Die Frage ist nur, seit wann und woher wir dies Wissen des Gleichen haben. In dieser Hinsicht spricht Sokrates seine Meinung dahin aus: „Weil wir beim erstmaligen Anblicke des relativ Gleichen es auf das absolut Gleiche beziehen (also Reflexion üben), so ist es nöthig, daß wir vor dieser Zeit der reflexiven Thätigkeit die Idee des Gleichen haben.“ [1]) Nehmen wir das von Sokrates gebrauchte Beispiel, zwei Steine, zu Hilfe, so haben wir (wie oben beim Pferde ꝛc.) zwei Dinge: a) das Gleiche selbst, die Idee des Gleichen; b) Steine, denen wir Gleichheit beilegen, die wir gleich nennen. Nach Sokrates werden wir nur durch die Sinneswahrnehmung zu dem Gedanken gebracht, daß alles Concrete das absolut Gleiche (um bei dieser Idee zu bleiben) anstrebe, zugleich aber hinter ihm zurückbleibe. [2]) Da wir nun sofort bei dem Sehen, Hören ꝛc. d. i. bei der sinnlichen Wahrnehmung der einzelnen Dinge denselben das Prädicat gleich oder nicht gleich beilegen, d. h. sie mit dem absolut Gleichen in Beziehung setzen, so müssen wir schon vor dieser Wahrnehmung (Sehen ꝛc.) die Idee des Gleichen erfaßt haben. Demnach schließt er: Bevor wir sahen und hörten, also vor unserer Geburt, mußten wir das Wissen erfaßt, folglich auch geistig vorher existirt haben, und wir wurden mit dem Wissen des Gleichen, des Schönen, des Gerechten, d. i. mit dem Besitze dieser Ideen geboren. [3]) Auf diese

---

[1]) Ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου, ὅτε τὸ πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν, ὅτι ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτ' εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως. (Ph. c. 19.)

[2]) Ἀλλὰ μὲν δὴ ἔκ γε τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι, ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται, τοῦ ὃ ἔστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν. (Ph. c. 19.)

[3]) Πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ τἄλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου, ὅτι ἔστιν, εἰ ἐμέλλομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων ἴσα ἐκεῖσε ἀνοίσειν, ὅτι προθυμεῖται μὲν πάντα τοιαῦτα εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἔστι δὲ αὐτοῦ φαυλότερα. (Phaed. c. 19.) Was aber Sokrates noch weiter dabei sagt: „Also gleich bei unserer Geburt sahen wir und hörten wir und hatten die übrigen Sinneswahrnehmungen“ ist offenbar unwahr und wird auch von Prantl (Phaed. Anm. 20.) gebührend zurückgewiesen. Ebenso

Weise ist ihm der Besitz der Ideen ein Beweis für die Präexistenz der Seele.

Bezüglich dieser Sätze von den Ideen sind von Plato's Kritikern verschiedene Einwürfe erhoben worden, die sich alle gegen das Innewohnen der Ideen richten und letztere theils nur durch die Sinne theils durch Reflexion und Erfahrung entstehen lassen.[1]) Wir bemerken zu diesem Beweise des Sokrates Folgendes: Weil wir darüber, ob Dinge mehr oder weniger dem absolut Gleichen nahe kommen, zu urtheilen vermögen, so haben wir allerdings die Idee des Gleichen in uns. Mehr ergibt sich nicht daraus. Soll auch die Präexistenz der Seele daraus folgen, dann muß die Frage nach dem Ursprung der Ideen zuvor beantwortet sein: denn aus der Anwendung der Ideen ist noch nicht erwiesen, ob sie durch das Angeborensein oder durch eine andere Vermittlung in uns gekommen sind. Noch heut zu Tage gehen die philosophischen Anschauungen bezüglich des Ursprungs der Ideen weit auseinander. Während Einige angeborene Ideen annehmen, treten Andere als Gegner derselben auf. Zu den letzten gehören vor Allen die Materialisten, die behaupten, daß der Mensch Alles durch die Sinne erhalte, und die ganze geistige Entwicklung für ein Product des Organismus erklären. Auch die Sensualisten, die dem Geiste nur sensitive Fähigkeiten beilegen, nehmen keine angebornen Ideen an. Nach der Ansicht des Aristoteles und Locke endlich ist der Anfang aller Erkenntniß die Sinneswahrnehmung, durch die in die Seele, wie auf ein leeres Tuch, die Begriffe gelangen, nach ihrem Grundsatze: **nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.** Da letzteren Satz auch die Scholastiker vertheidigen, so können auch sie, trotz ihrer Gegnerschaft zum Materialismus, nicht als erklärte Freunde der eingeborenen Ideen bezeichnet werden. An dem Bei-

---

unrichtig ist seine Behauptung, daß wir gleich das Größere und das Kleinere wußten. Denn mit dem Gesichtssinn allein können wahre Urtheile bezüglich der Ausdehnung und Entfernung nicht gewonnen werden. „Das Gesicht bedarf, wie alle übrigen Sinne einer gewissen Erziehung; seine ersten Eindrücke sind nothwendig verwirrt; das Organ erwirbt die gehörige Präcision erst durch lange Uebung; die aus ihm gebildeten Urtheile sind sehr ungenau, bis die Vergleichung in Verbindung mit der Reflexion die Täuschungen zu berichtigen gelehrt hat." (Balmes „Fundamente der Philos." II. Th. c. 13.)

[1]) Vergl. „Platons Phädon" v. A. Bischoff p. 315—319.

Von di[illegible] [illegible]iche, welches in den Schulen häufig angewendet wurde, wird
wir ei[illegible] [illegible]ee klar werden. Die Scholastiker betrachteten die Ideen als
gleic[illegible] accidentale Formen, so daß ein mit Ideen gefüllter Geist
lich, [illegible] einem mit Figuren bedeckten Tuche verglichen werden konnte, die
anle[illegible] erst durch die Eindrücke der Sinne dorthin gelangten. (Animus
des [illegible] sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum.) Dagegen be-
M[illegible] haupten die Vertheidiger der eingebornen Ideen: „in dem Tuche
r[illegible] existiren die Figuren schon vorher, um sie zu sehen, braucht man
nur den Schleier aufzuheben, der sie bedeckt.“ Trotz dieser Ab-
weichung zwischen den Scholastikern und den Vertheidigern der ein-
gebornen Ideen stehen sie doch auf einem gemeinsamen Punkte, von
dem aus ihre Anschauungen sich versöhnen lassen. Dies ist die
Annahme einer im Geiste ruhenden Kraft. Weit entfernt zu
sagen, daß absolut Nichts vor der Erfahrung existirt, nahmen die
Scholastiker folgende drei Punkte an: a) eine innere Activität,
welche der sinnlichen Erfahrung sich bedient und durch dieselbe er-
regt wird; b) die Nothwendigkeit der ersten intellectuellen und
moralischen Principe; c) ein inneres Licht, das uns dieselbe zeigt,
wenn sie sich uns darbieten, und das uns mit unwiderstehlicher Noth-
wendigkeit ihnen beistimmen läßt. Die Worte des Psalmisten:
„**Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine,**“[1]) wer-
den von ihnen immer citirt. Bezüglich der letzten beiden Punkte
spricht sich eine große Autorität, der heilige Thomas, dahin aus,
daß die ersten Principe, sowohl die speculativen wie die practischen,
uns nothwendig von Natur mitgetheilt sein mußten: **Oportet
igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia
speculabilium, ita et principia operabilium;**[2]) und an einer
andern Stelle sagt er bei der Frage, ob die Seele die immateriellen
Dinge in ihrem ewigen Grunde erkenne, daß das intellectuelle Licht,
welches in uns ist, eine mitgetheilte Aehnlichkeit des unerschaffenen
Lichtes sei, in dem die ewigen Gründe enthalten sind. „**Ipsum
enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud,
quam quaedam participata similitudo luminis increati, in
quo continentur rationes aeternae.**“[3])

---

[1]) Ps. 4.
[2]) P. I q. 179. art 12.)
[3]) P. I. q 84. art. 5.)

So wird ausdrücklich gesagt, daß in uns mehr als das durch die Erfahrung Erworbene vorhanden ist; und dies ist der Boden, auf dem die Scholastiker und die Vertheidiger der eingebornen Ideen gemeinsam stehen. (Cfr. Cic. Tusc. I. 25.)

Um nun die Frage von den eingeborenen Ideen zu entscheiden, wird nöthig sein, den Begriff derselben festzustellen, dann jene auszuscheiden, die auf keinen Fall unter den Begriff des Eingeborenseins fallen (z. B. geometrische Ideen) und endlich in unserm Geiste eine eingeborne Activität anzuerkennen, die den Gesetzen unterworfen ist, welche die unendliche Intelligenz, die sie erschaffen, ihr auferlegt hat. Nach diesen Sätzen ist also einerseits der Mensch nicht jedes ursprünglichen Besitzes bar, andrerseits aber auch nicht mit allen Ideen beim Eintritt in die Welt ausgestattet, wie Sokrates meint,[1]) und es möchte sich etwa so verhalten: Unsere Seele hat gewisse Ideen als etwas ihr Innewohnendes, nicht erst von außen Hineingebrachtes; aber diese Ideen sind ebensowenig gleich bei der Geburt fertig und vollkommen, als die Vernunft und Sprache (diese mit ersterer in engster Verbindung stehend — ratio und oratio — λόγος beides, und λέγειν) gleich auf einmal da und entwickelt ist: von dem einen wie von dem andern trägt sie zunächst die Keime in sich, die der Entwicklung bedürfen und sich entwickeln lassen; es ist dieses eingeborne Activität, sensitive und intellectuelle; beide bedürfen, um sich in Bewegung zu setzen, Objecte, welche sie afficiren und mit diesen organischen Affectionen nimmt die Entwicklung der Activität ihren Anfang.[2])

Es zeigt sonach die menschliche Seele wie in der Entwicklung ihres eigenen Körpers vom geheimnißvollen Keime an (die Seele ist die Baumeisterin ihres Leibes), so besonders in dem allmähligen Hervorbringen dieser Ideen eine schöpferische Kraft und beweist dadurch, daß sie an den Eigenschaften Gottes Theil nimmt, weil sie sein Ebenbild, gleichsam ein Funke des göttlichen Geistes ist: und eben deßhalb, weil sie ein Funke der Gottheit ist, kann sie ebensowenig

---

[1]) Des Sokrates Anschauung wird von Prantl (Anm. 20) so zurückgewiesen: „Recht ideologisch bequem ist es allerdings, sich einen Sack voll Ideen als Taufgeschenk einbinden zu lassen, an welche wir dann bei den einzelnen vorkommenden sinnlichen Dingen uns nur zu erinnern brauchen.“

[2]) Nach Balmes: „Fundamente der Philos.“ III. c. 30.

wie diese erlöschen.[1]) Soll nun im Menschen wahre Ebenbildlichkeit mit Gott herrschen, so muß ein Abdruck dessen, was in Gott ist, auch im Menschen sich zeigen: es muß die Idee der Gerechtigkeit, Wahrheit, Liebe u. s. w. wie in Gott, so auch im Menschengeiste sein; nur so ist er gottähnlich, sein Ebenbild.[2]) In Gott ist die Fülle der Ideen; in ihm aber sind sie auch zugleich realisirt, d. h. in Gott ruht nicht nur die Idee der Liebe, sondern er ist selbst die Liebe; er hat nicht nur die Idee der Wahrheit u. s. w., sondern sie ist in ihm realisirt: er ist die Wahrheit, Weisheit, Güte u. s. w. Dem Menschen aber leuchten diese Ideen gleichsam nur als Sterne auf seiner Pilgerfahrt: er soll und kann diesen Ideen, die er als Funken der Gottheit in sich trägt, mehr und mehr im Erkennen und Handeln nahe kommen: (daher Christi Wort: „Werdet vollkommen wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.") er kann sie in sich mehr und mehr verwirklichen: erreichen wird er sie nie, sie nie wie Gott in sich realisirt sehen. Und Plato, oder vielmehr Sokrates, dem diese Sätze in den Mund gelegt sind, hat also Recht, daß die Idee des Gleichen sowie jede Idee von keinem Dinge erreicht wird, sondern daß jedes hinter derselben zurückbleibt. Es kann z. B. die Idee der Gerechtigkeit einen Menschen mehr und mehr durchdringen: zur Gerechtigkeit selbst wird er nie; in seinen verschiedenen Handlungen wird er gerecht zu sein trachten, nach der Idee der Gerechtigkeit verfahren, aber die Idee der Gerechtigkeit d. i. das Wesen, das gar nicht ungerecht sein kann, wird er niemals werden. Ebenso soll und kann er liebevoll handeln, in Allem der Wahrheit nachstreben; die Idee

---

[1]) Gegensatz die Thierseele: anderer Ursprung — andere Zukunft. Balmes spricht sich über diese Beziehung des Menschengeistes zur Gottheit also aus: „Alle individuellen Vernunften nehmen, da sie einen und denselben Ursprung haben, an einem und demselben Lichte Theil, alle leben von demselben Leben, von demselben Erbtheil, untheilbar in dem schöpferischen Principe, theilbar in den Geschöpfen. — Die Vernunft aller Menschen hat also zum gemeinschaftlichen Bande die unendliche Intelligenz; Gott ist mithin gewissermaßen in uns, und jene Worte des Apostels enthalten die tiefste Philosophie: In ipso vivimus, movemur et sumus. . . . . Es gibt keine unpersönliche Vernunft im eigentlichen Sinne: es gibt Communität der Vernunft, insofern alle endlichen Geister ein und dasselbe Licht erleuchtet: Gott, der sie erschaffen hat." (Fundamente der Philos. III. c 25. u. 27.)

[2]) Cfr. „Weltalter" herausgeb. v. Dr. Fr. Hoffmann, pag. 29.

aber wird er nie erreichen; denn nur Gott ist die Liebe, ist die Wahrheit.

Sokrates bringt für seinen Satz, daß Lernen Rückerinnerung sei, welcher für die Präexistenz eine Hauptstütze bildet, einen neuen Beweis und zwar hergenommen vom Vergessen. Nachdem er sowohl aus den richtigen Antworten der Gefragten als aus der Beziehung des relativ Guten, Schönen, Gleichen auf das absolut Schöne, Gute, Gleiche (*αὐτὸ τὸ καλὸν, αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν, αὐτὸ τὸ ἴσον*) den Schluß gezogen, daß wir vor unserer Geburt das Wissen dieser Antworten und Ideen erfaßten (und folglich existirten),[1]) geht er auf den Verlust dieses Wissens über, auf das Vergessen und sagt so:

Wenn wir dieses, wie gezeigt, vor der Geburt erlangte Wissen nicht verloren hätten, so würden wir nicht allein als Wissende geboren werden, sondern auch durch das ganze Leben dieses Wissen haben.[2]) Dieses Wissen haben wir aber vor der Geburt verloren, später greifen wir durch den Gebrauch der Sinne jenes einzelne Wissen, das wir schon früher einmal hatten, wieder auf, erfassen es von Neuem, und folglich ist das, was wir Lernen nennen, ein Wiederaufgreifen eines uns angehörigen Wissens und kann also richtig mit Rückerinnerung bezeichnet werden.[3]) Er schließt dann mit folgender Alternative: Entweder sind wir alle mit dem Wissen geboren und wissen es unser Leben hindurch, oder es thun diejenigen, von denen wir sagen, daß sie lernen, nichts Anderes, als daß sie sich zurückerinnern, und das Lernen ist dann eine Rückerinnerung. (Phaed. c. 20.)

Auf diese Alternative sucht Sokrates das Vorhandensein der Seele vor der Geburt zu stützen. Es ist daher nöthig, sie etwas genauer zu betrachten. Vor Allem muß bemerkt werden, daß diese disjunctive Behauptung falsch ist; denn zur Wahrheit disjunctiver Behauptungen gehört, daß zwischen den Gliedern kein Mittel

---

[1]) Phaed. c. 20.

[2]) Phaed. c. 20.

[3]) *Εἰ λαβόντες πρὶν γενέσθαι γιγνόμενοι ἀπωλέσαμεν, ὕστερον δὲ ταῖς αἰσθήσεσι χρώμενοι περὶ ταῦτα ἐκείνας ἀναλαμβάνομεν τὰς ἐπιστήμας, ἅς ποτε καὶ πρὶν εἴχομεν, ἆρ' οὐχ ὃ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν εἴη; τοῦτο δέ που ἀναμιμνήσκεσθαι λέγοντες ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν;* (Phaed. c. 20.)

bezeichnet werden kann. Bei der Behauptung des Sokrates existirt aber ein solches Mittel, nämlich die Geburt ohne Wissen; denn nicht nur die Annahme ist möglich, daß wir mit dem Wissen geboren und beständig von ihm durchdrungen sind, sondern auch die, daß wir wegen der Nothwendigkeit des Lernens das frühere Wissen verloren haben und ebenso gut die dritte, daß wir ohne Wissen auf die Welt kamen. Statt zweier Möglichkeiten sind also in dem gegebenen Falle drei vorhanden, und eben dadurch die disjunctive Behauptung falsch. Richtig wäre sie, wenn sie so lauten würde: Entweder ist, weil wir ein angeborenes und fortbestehendes Wissen haben, das Lernen unnöthig, oder es ist dasselbe dem Menschen geboten; nun ist es klar und factisch, daß der Mensch sein ganzes Leben hindurch lernt und lernen muß, d. h. das letzte Glied der Alternative ist angenommen, folglich fällt das erste.

Aber bei dieser Darstellung des Sokrates ist noch Etwas zu berücksichtigen. Es ist nämlich in die Beweisführung eine Behauptung furtim eingeführt, eine Behauptung, die erst zu beweisen wäre. Nämlich etwas früher sagte Sokrates: „Wenn wir das Wissen nach dem Erfassen nicht jedesmal vergessen hätten, [1]) so . . . .“ und wieder: „Wenn wir es vor der Geburt erfaßt und bei der Geburt verloren haben“ — in beiden Fällen ist also das Vergessen nach der Geburt bedingt hingestellt, als bloße Annahme ausgesprochen; die Alternative ist aber so gefaßt, daß sie den Satz „wir haben das Wissen nach der Geburt verloren“ anstatt bedingt als ganz feststehend annimmt, während er doch erst zu beweisen ist. Es enthält also die Alternative eine petitio principii, einen Satz, der nicht bewiesen ist, gleichwohl aber als Stützpunkt für andere benützt wird. Denn daß die Seele beim Eintritt in die Welt das Wissen verloren, d. h. etwas vergessen habe, ist von Sokrates in keiner Weise bewiesen, sondern nur in falscher Weise gefolgert worden. [2]) Daß seine Folgerung aber falsch, ergibt sich bei Prüfung seines Gedankenganges; er folgerte nämlich so: „Wer das Wissen

---

[1]) (*Ἀναγκαῖον ἡμῖν ἐστιν*) *εἰ μέν γε λαβόντες μὴ ἑκάστοτε ἐπιλελήσμεθα, εἰδότας ἀεὶ γίγνεσθαι καὶ ἀεὶ διὰ βίου εἰδέναι* (Ph. c. 20.)

[2]) Theils aus den richtigen Antworten, theils aus der Beziehung der einzelnen Dinge auf die Idee folgerte er das frühere Wissen, aus dem factischen Zustande der Menschen, ihrer Unwissenheit, den Verlust desselben.

sich durch Lernen erwerben muß, hat das Wissen nicht behalten; nun müssen wir aber im Leben das Wissen durch Lernen erwerben, also haben wir das Wissen nicht behalten d. i. verloren." Aus der Nothwendigkeit des Lernens ist also fälschlicher Weise der Verlust des früheren Wissens gefolgert. Allein der Umstand, daß wir bei oder nach der Geburt ohne Wissen und daher auf das Lernen angewiesen sind, beweist nicht ein Vergessen, nicht einen Verlust des Wissens, sondern nur einen Mangel. Dieser factische Mangel des Wissens kann aber gerade so gut daher stammen, daß wir das Wissen noch gar nicht besaßen, wie davon, daß wir es bei der Geburt verloren. Freilich, wenn der obige Satz „wir haben vor der Geburt ein Wissen besessen" als fest erwiesen angenommen wird, dann ist der zweite „wir haben es verloren" nur eine Folgerung aus dem jetzt bestehenden Zustande; denn jeder fühlt es ja, daß er lernen muß, um sich in den Besitz des Wissens zu setzen. Mit mehr Wahrheit läßt sich sagen: „wir haben Nichts verloren, weil wir eben Nichts besaßen;" denn daß wir etwas oder alles Wissen vor der Geburt besaßen, ist eben ein Satz, der von Sokrates nur aus den Ideen gefolgert wird.

Fassen wir also den Beweis, der vom Lernen ausgeht, in seinen Hauptpunkten nochmals zusammen, so finden wir darin folgende einzelne Sätze: 1) der Mensch muß factisch lernen (denn Niemand ist, wie das Sprichwort sagt, als Gelehrter vom Himmel gefallen). 2) Er muß lernen, weil er das frühere Wissen verloren hat. Darin sind zwei unerwiesene Behauptungen enthalten: a) der Besitz eines früheren Wissens, (Sokrates glaubt zwar durch die Lehre von den Ideen dies bewiesen zu haben); b) der Eintritt eines Verlustes. Letzterer ist gar nicht begründet, sondern nur aus dem factischen Mangel und dem scheinbar bewiesenen früheren Wissen gefolgert worden. Es ist aber auch ein solcher Verlust kaum als möglich anzunehmen; denn abgesehen davon, daß gar nicht angegeben ist, wie, wodurch und in welchem Momente das Vergessen eintrat, ist nicht zu begreifen, wie das Bewußtsein, das doch der Seele so wesentlich angehört und bei der Annahme eines früheren Wissens nicht bloß der Potenz, sondern der Wirklichkeit nach als vorhanden statuirt werden muß, so plötzlich entschwinden und die Seele doch noch Seele bleiben soll.

Nachdem Sokrates seine Alternative aufgestellt, fordert er den

Simmias auf, von den beiden Gliedern eines zu wählen; zu sagen, „ob wir mit dem Wissen geboren sind, oder uns später daran zurückerinnern.“[1]) Auch diese Frage sollte dem Simmias genauer so vorgelegt sein: „Glaubst du, daß wir Alle mit dem Wissen geboren und das ganze Leben hindurch damit begabt sind, oder daß wir lernen müssen, weil uns ein solch bleibendes Wissen abgeht?“ Die so gestellte Frage hätte Simmias gewiß sogleich mit den Worten erledigt: „wir müssen lernen,“ d. h. er hätte ohne Schwierigkeit ein Factum constatirt, das ohnehin Jedem klar ist: nun aber zögert Simmias und erklärt geradezu: *οὐκ ἔχω, ὦ Σώκρατες, ἐν τῷ παρόντι ἐλέςθαι.* Woher diese Verlegenheit? Sie kommt daher, daß Sokrates im zweiten Gliede einen Begriff einfügt, der zum ersten Gliede nicht als Extrem gefaßt werden kann, nämlich das Zurückerinnern. Weil letzteres zu dem „wissend geboren werden“ keineswegs disjunctiv sich verhält, kann sich auch Simmias nicht gleich entscheiden. Um es ihm zu erleichtern, schlägt Sokrates folgenden Gang ein: Jeder wissende Mensch kann über sein Wissen, sein geistiges Eigenthum Rechenschaft geben.[2]) Folglich müßt ihr Alle über das so eben Gesprochene, d. i. über die Idee des Schönen, Guten u. s. w. Rechenschaft geben können, weil ihr es eben noch wisset. Das wird von Simmias wohl bejaht, aber zugleich beigefügt, daß morgen oder übermorgen diese Rechenschaft nicht mehr möglich sein werde, weil eben bis dorthin sie alle diese Gedanken vergessen haben könnten. Weil also m o r g e n (oder später) diese Rechenschaft nicht mehr möglich ist, scheinen sie die Gedanken über das Schöne, Gute u. s. w. auch nicht zu wissen,[3]) und demnach erscheint ihr Wissen nicht als angeborenes, durch das ganze Leben bleibendes, weil ein solches ja nicht entfallen kann. Somit ist das erste Glied der Alternative verworfen, und es bleibt nur das zweite übrig, nämlich, daß wir uns später an das früher erfaßte Wissen

---

[1]) *Πότερον οὖν αἱρεῖ, ὦ Σιμμία; ἐπισταμένους ἡμᾶς γεγονέναι, ἢ ἀναμιμνήσκεσθαι ὕστερον ὧν πρότερον ἐπιστήμην εἰληφότες ἦμεν;* (Phaed. c. 21.)

[2]) *Ἀνὴρ ἐπιστάμενος περὶ ὧν ἐπίσταται ἔχοι ἂν δοῦναι λόγον, ἢ οὔ; Πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη, ὦ Σώκρατες.* (Ph. c. 21.)

[3]) Nach seiner früher gegebenen Definition des Wissens: *Τὸ γὰρ εἰδέναι τοῦτ' ἔστι, λαβόντα που ἐπιστήμην ἔχειν καὶ μὴ ἀπολωλεκέναι* (Ph. c. 20.)

zurückerinnern. Deßhalb schließt Sokrates in voller Befriedigung mit dem Satze: „ἀναμιμνήσκονται ἄρα ἅ ποτε ἔμαθον; ἀνάγκη."

Die Schlußfolge stellt sich uns nach unserm geistigen Gefühle als falsch dar; es gilt nun die Punkte aufzusuchen, durch die das falsche Resultat gewonnen wurde. Wäre nun die disjunctive Behauptung richtig gestellt, dann würde sich allerdings aus der Läugnung des ersten Gliedes die Affirmation des zweiten ergeben. Da aber, wie oben gezeigt, zur Wahrheit disjunctiver Behauptungen erfordert wird, daß kein Mittel zwischen den Gliedern der Trennung existirt, hier aber ein solches Mittel vorliegt, so ergibt sich aus der Alternative keine Wahrheit. Schon aus diesem Grunde also ist die Folgerung des Sokrates unrichtig. Es ist aber bezüglich seines Gedankenganges überdies zu bemerken: Als Ausgangspunkt wird der Satz angenommen, ob die Schüler des Sokrates über das eben Gesagte und Begriffene Rechenschaft geben können; sofort wird aber ein Moment hineingetragen, das in der ersten Frage nicht liegt und die ganze Sache verschiebt, nämlich das Moment der Zeit, der Andauer des Wissens. Sokrates spricht von dem eben Gesagten und meint doch wohl auch die Rechenschaft hierüber in dem gegenwärtigen Augenblicke; von Simmias wird aber auf morgen und hiemit auf die spätere Zeit übergegangen und gesagt, daß das, was man eben jetzt weiß, morgen (später) vergessen sein kann: dadurch ist eigentlich nur constatirt, daß die Möglichkeit gegeben ist, das Wissen später zu verlieren.[1] Allein was thut Sokrates? Daraus, daß morgen oder später Keiner mehr seine Lehren weiß, folgert er, daß das Wissen der Idee des Schönen, Guten, Wahren uns nicht als angeboren fortwährend innewohne, weil es ja dann in keinem Momente und von Keinem mehr verloren werden könnte. Mit andern Worten, er folgert daraus die Negation des Satzes „Entweder sind wir alle mit dem Wissen geboren und wissen es unser ganzes Leben hin-

---

[1]) Was würde man zu einem Syllogismus der Art wohl sagen? „I. Ein Mann, der im Besitze des Wissens ist, kann Rechenschaft geben." II. „Ihr könnt morgen keine Rechenschaft geben." III. „Also seid ihr jetzt nicht im Besitze des Wissens" (von Geburt aus). Man würde sagen müssen, daß die Conclusio falsch sei, weil sowohl der terminus medius (Möglichkeit der Rechenschaft), als der terminus major (Besitz des Wissens in verschiedener Ausdehnung genommen ist.

durch,“ d. i. die Negation des ersten Gliedes seiner disjunctiven Behauptung und dem consequent die Wahrheit des zweiten, „diejenigen, von denen wir sagen, daß sie lernen, thun nichts Anderes, als daß sie sich zurückerinnern.“ Der Fehler liegt also darin, daß Sokrates an die Worte des Simmias, woraus sich nur die Möglichkeit des Vergessens ergibt, die Schlußfolgerung knüpft des eingetretenen Wissensverlustes.

Ein weiterer Umstand ist der, daß Lernen und Wiedererlernen gleichgesetzt werden. Wenn die Schüler des Sokrates, wie Simmias zu verstehen gibt, jetzt wohl über die Idee des Schönen u. s. w., nicht aber später Rechenschaft geben können und folglich, um es später zu können, diese Gedanken wieder erfassen d. i. lernen müssen, so ist dieses Lernen, dieses Entfernen der Unwissenheit allerdings ein Zurückerinnern; aber auf diesen einen Fall den allgemeinen Ausspruch zu stützen: „Also ist das Lernen ein Zurückerinnern“ ist nur möglich, wenn Lernen und Wiedererlernen für gleichbedeutend genommen werden. Aus dem Nichtwissen kommen wir bald durch Lernen, bald durch Wiedererlernen (Zurückerinnern). Es ist die primitive Unwissenheit, die z. B. das Kind, der Barbar u. s. w. hat, und die darin besteht, daß man von Etwas (Lesen, Mathematik) noch gar nichts weiß und wußte, wohl zu unterscheiden von der secundären Unwissenheit, die bei jenen vorhanden, die über einen gewissen Gegenstand ein Wissen hatten, in einem gewissen Momente aber es nicht mehr besitzen und daher unwissend sind: diese letztere Unwissenheit folgt aus dem Vergessen, die erstere aus dem „Nichtsgelernthaben“. Es kann z. B. ein Jurist ein bestimmtes Gesetz, ein Mathematiker einen Beweis nicht vollständig gegenwärtig haben; beide haben aber das Betreffende gewußt und erwerben sich mit Leichtigkeit wieder das Wissen. Ihr Lernen ist aber ein anderes als das desjenigen, der zum erstenmale sich an den Gegenstand macht: dort ist es Wiederlernen (zurückerinnern), hier Lernen. In dem angeführten Falle bei Sokrates, der vom Nichtwissen seiner Schüler handelt, hat Sokrates die secundäre Unwissenheit im Sinne, substituirt aber in seinem Schlußsatze die primitive und folgert in dieser Art: „Weil die secundäre Unwissenheit durch Wiederlernen (Zurückerinnern) aufgehoben wird, so wird die Unwissenheit überhaupt, also auch die primitive durch Wiederlernen aufgehoben.“ Oder um die Verwechslung des ver-

schiedenen Lernens zu zeigen, läßt es sich auch so fassen: „Weil bei Erwerbung des verlorenen Wissens das Wiederlernen nur Rückerinnerung ist, so ist das Erwerben des Wissens überhaupt (d. i. das Lernen) Rückerinnerung.“

Um die Fehlerhaftigkeit des Schlusses aus den Regeln der Logik darzulegen, bilden wir ihn zu einem Syllogismus um; nach der ganzen Auseinandersetzung ist der Gang des Sokrates dieser: I. Die Erwerbung des verlorenen Wissens (terminus medius) ist Rückerinnerung (terminus major); II. das Lernen (terminus minor) ist ein Erwerben des Wissens (terminus medius). III. Also ist Lernen Rückerinnerung. Hier ist sehr leicht ersichtlich, daß der terminus medius in verschiedenem Sinne, in verschiedener Ausdehnung genommen ist: in der ersten Prämisse erscheint er beschränkter als in der zweiten, und hiemit ist gegen die Regel, daß der terminus medius nicht verändert werden darf, verstoßen. Somit liegt die Falschheit der Conclusio am Tage.

Nachdem Sokrates durch eine, wie gezeigt, falsche Schlußfolgerung dahin gekommen ist, das erste Glied seiner Alternative zu läugnen, und das zweite, daß unser Lernen nur Rückerinnerung an ein früher erfaßtes Wissen sei, als wahr festzuhalten, geht er daran, die Aneignung jenes früheren Wissens zu bestimmen, indem er zunächst nach der Zeit dieser Aneignung fragt: „*Πότε λαβοῦσαι αἱ ψυχαὶ ἡμῶν τὴν ἐπιστήμην αὐτῶν;*“ (Ph. c. 21.)

Die Sätze, die dabei aufgestellt werden, sind folgende:

a) Unsere Seelen haben das Wissen nicht gefaßt, seitdem wir als Menschen geboren sind; b) sie haben das Wissen vorher erfaßt; c) unsere Seelen sind früher gewesen und zwar 1) getrennt vom Körper, 2) mit Einsicht begabt;[1]) d) noch eine Möglichkeit ist, die von Simmias geltend gemacht wird: Nicht vor, nicht nach, sondern im Momente der Geburt erfassen wir das Wissen.[2]) Ohne diese Sätze einer Prüfung zu unterwerfen, werden sie als richtig hingestellt und angenommen, sodann auch das Verlieren des

---

[1]) *Οὐ γὰρ δὴ ἀφ' οὗ γε ἄνθρωποι γεγόναμεν (αἱ ψυχαὶ ἡμῶν τὴν ἐπιστήμην ἔλαβον); οὐ δῆτα· πρότερον ἄρα· Ναί. Ἦσαν ἄρα αἱ ψυχαὶ καὶ πρότερον, πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἴδει, χωρὶς σωμάτων, καὶ φρόνησιν εἶχον.* (Ph. c. 21.)

[2]) *Εἰ μὴ ἄρα ἅμα γιγνόμενοι λαμβάνομεν ταύτας τὰς ἐπιστήμας· οὗτος γὰρ λείπεται ἔτι ὁ χρόνος.* (Phaed. c. 21.)

früheren Wissens einer Besprechung unterworfen. Es scheint jedoch nöthig, bevor wir das Letztere betrachten, die vier Sätze bezüglich der Aneignung des Wissen etwas näher in's Auge zu fassen.

Der erste Satz stellt sich als unrichtig dar: die Erfahrung spricht ja dafür, daß wir eben erst im Laufe des Lebens das Wissen erfassen und je länger die Lebensdauer, desto mehr Schätze des Wissens können wir erwerben. Und wenn Sokrates auch nur das Wissen der Ideen vorzugsweise im Auge hat (wiewohl bei seiner allgemeinen Fassung des Lernens auch das Wissen, die Folge davon, allgemein gefaßt werden muß), so ist auch dieses nicht geradezu anzunehmen; denn dafür, daß wir nach dem zweiten Satze das Wissen, sei es von Ideen oder andern Dingen, vorher erfaßt, fehlen uns die Beweise: ein Wissen aber, von dem ich Nichts weiß, dessen ich mir nicht bewußt bin, ist doch wohl kein Wissen. Auch hat ja Sokrates kurz vorher selber zugestanden, daß seine Schüler die Wahrheiten über den vorwürfigen Gegenstand in Folge seiner Darlegungen erfaßten; hätten sie, wie der zweite Satz will, dies Wissen schon auf die Welt mitgebracht, so wären seine Beweise und Ausführungen nicht nöthig gewesen. Allerdings sucht er dieses ihr Erfassen, ihr Lernen, als Rückerinnerung darzuthun, aber, wie oben gezeigt, nur gestützt auf eine falsche Folgerung.[1]) Den Grund zu der Erscheinung, daß der menschliche Geist Wahrheiten erfaßt und zu richtigen Antworten gelangt, sucht Sokrates nicht in seiner angeborenen Fähigkeit, sondern in der Präexistenz der Seele. Der dritte Satz ist nur Consequenz des zweiten; fällt dieser, wie dargethan, ist auch der dritte unhaltbar. Was die im dritten Satze enthaltenen Modalitäten unserer Präexistenz betrifft, so ist die erste, Trennung vom Körper, eine nothwendige Voraussetzung; denn mit dem Körper verbunden wären sie weder reine Seelen, noch für die Erkenntniß der absoluten Wesenheiten (Ideen) fähig gewesen, da ja Sokrates selbst sagt, daß wir in Vereinigung mit dem Körper nie zur vollen Erkenntniß kommen.[2]) Die zweite Modalität ist

[1]) Hierher gehört, was Cicero sagt: Ego autem non commemini, antequam sum natus, me miserum; tu si meliore memoria es, velim scire, ecquid de te recordere. (Tusc. I. 6.)

[2]) *Ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ συμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ, οὐ μή ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὗ ἐπιθυμοῦμεν. φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές* . . . . ferner *δέδεικται, ὅτι, εἰ μέλλομέν ποτε*

eine Consequenz aus dem zweiten Satze: denn ohne Einsicht ist ein Erfassen des Wissens nicht wohl denkbar. Mit Verwerfung des zweiten Satzes ist also auch diese Modalität abgewiesen. Der letzte der obigen Sätze hat weder eine Wahrscheinlichkeit noch einen Beweis und wird außerdem von Simmias selbst wieder zurückgenommen, indem er erklärt, etwas Unhaltbares gesagt zu haben, ohne es zu merken (*ἔλαθον ἐμαυτὸν οὐδὲν εἰπών*). Von Sokrates selbst aber wird er widerlegt bei Erörterung des Verlierens.

Bei diesem letzteren werden bezüglich der Zeit auch einige Fragen gestellt; nämlich a) wann findet das Verlieren statt? b) Verlieren wir es in dem Momente, wo wir es erfassen? c) Ist dafür ein anderer Zeitpunkt anzugeben? Auf die erste Frage erfolgt keine directe Antwort, sondern es wird nur auf des Simmias Ansicht hingewiesen, der zugleich mit der Geburt ein Erfassen des Wissens für möglich hielt. Dem entgegen wirft Sokrates die Frage auf: *ἐν ποίῳ ἄλλῳ χρόνῳ ἀπόλλυμεν αὐτὰς* (*ἐπιστήμας*); und gibt dadurch zu verstehen, daß sich gerade nur diese Zeit der Geburt als der Moment des Verlierens annehmen lasse, da wir ja des Wissens beraubt geboren werden.[1]) Es ist somit die erste Frage durch einen Umweg beantwortet in dieser Weise: „da wir ohne den Besitz des Wissens zur Welt kommen, tritt der Verlust desselben im Augenblick der Geburt ein." Welche Wahrheit in diesem Schlusse liegt, ist von selbst klar. Statt aus dem Mangel eines Wissens bei der Geburt darauf zu schließen, daß wir gar kein Wissen vorher besaßen, gibt dies dem Sokrates einen Beweis, daß wir es im Augenblicke der Geburt verloren, ohne anzugeben, wie dies möglich war und sich vollzog. Warum er aber gerade den Augenblick der Geburt als den Moment eines so verhängnißvollen Verlustes ansieht, ergibt sich bei genauer Betrachtung der beiden andern Fragen. Beide sind seiner Ansicht nach negativ zu beantworten, und der Sinn ist dieser: Für das Verlieren können nur drei Momente angenommen werden: entweder der Moment, in dem wir es (früher) erfaßten; oder der Moment unserer Geburt;

καθαρῶς τι εἴσεσθαι, ἀπαλλακτέον αὐτοῦ καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα . . . . εἰ γὰρ μὴ οἷόν τε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γνῶναι, δυοῖν θάτερον (*ἐστι*) *κ. τ. λ.* (Phaed. c. 11.)

1) Phaed. c. 21.

oder ein anderer Zeitpunkt (nach der Geburt). Da nun der erste und dritte Moment nicht annehmbar ist, so bleibt nur noch der Moment der Geburt. Daß diese Schlußfolgerung unrichtig ergibt sich nach dem bisher Gesagten von selbst. Es ist etwas als Ausgangspunkt genommen (Verlust des Wissens), was nicht bewiesen ist.

Nachdem nun Sokrates so einerseits das Erfassen des Wissens **vor** der Geburt, andrerseits das Verlieren **bei** der Geburt dargethan zu haben glaubt, kömmt er zum Schlusse der Frage über die Präexistenz unserer Seelen, indem er das Ganze in Form einer conditionalen Behauptung also zusammenfaßt: „Wenn es eine Wesenheit des Schönen, Guten, Gleichen (Ideen) gibt, auf die wir das sinnlich Wahrgenommene unter Vergleichung zurückbeziehen, wobei wir diese Urbilder als uns gehörig auffinden, so ist auch die Präexistenz unserer Seele nothwendig; falls aber jene Ideen nichts sind, dann läßt sich auch die Präexistenz unserer Seele nicht begründen.“ [1]) Von Simmias wird das Antecedens dieser conditionalen Behauptung als wahr angenommen (wohl mit Uebereinstimmung des Sokrates, weil er ihm keinen Widerspruch entgegen setzt), und so folgt denn daraus, wie es auch Sokrates will, das Consequens als gewiß. Wie verhält es sich nun mit der Richtigkeit dieser Folgerung? Man sollte glauben, daß man vollständig mit Simmias einverstanden und sagen kann: Es gibt Ideen des Guten und Schönen, die uns bei Betrachtung des Einzelnen immer vorschweben, also erweist sich auch das Consequens als wahr. Allein der von Sokrates gemachte Beisatz: „Wobei wir diese früher vorhandenen Ideen (Urbilder) wieder als die unsrigen auffinden“ enthält die Quelle des falschen Schlusses; denn damit ist der Fehler des Zirkelbeweises gemacht. Es beruht nämlich nach des Sokrates eigenen Worten der Schwerpunkt des ganzen Beweises auf der Existenz der Ideen: mit diesen steht oder fällt die Begründung der

---

[1]) *Εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεὶ, καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν, ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν οὖσαν . . . ἀναγκαῖον, οὕτως ὥςπερ καὶ ταῦτα ἔστιν, οὕτως καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς· εἰ δὲ μὴ ἔστι ταῦτα, ἄλλως ἂν ὁ λόγος οὗτος εἰρημένος εἴη.* (Phaed. c. 22.)

seelischen Präexistenz.[1]) Weil wir nämlich bei Betrachtung der sinnlichen Dinge dieselben auf ein Anderes, das wir im Geiste haben, auf die Ideen beziehen und damit vergleichen, muß es Ideen geben (d. h. die Rückerinnerung, die Reflexion, ist der Grund für die Existenz der Ideen), und weil wir bei dieser Beziehung des Einzelnen auf die Ideen die letzteren nicht als etwas Fremdes, sondern wieder als die unsrigen auffinden, so ist das eine Rückerinnerung (d. h. die Ideen sind der Grund der Rückerinnerung).

Durch diesen circulus vitiosus kommt Simmias dahin, daß er für seine Person sich ganz überzeugt bekennt, und selbst dem ungläubigen Kebes, ohne Widerspruch zu finden, die nämliche Ueberzeugung beilegt.[2])

Nachdem nun Sokrates die Präexistenz der Seele dargethan, ist der erste Theil seines Beweises vollendet und er wird von Simmias und Kebes darauf aufmerksam gemacht, wie noch zu erweisen sei, daß unsere Seelen auch dann noch sein werden, wenn wir gestorben sind. Diese Aufgabe fällt dem zweiten Theile der Beweisführung zu.

Sokrates unterzieht sich der ihm gestellten Aufgabe. Um die Fortdauer der Seele, nachdem sie den Leib verlassen, wahrscheinlich zu machen, geht er aus von dem Wesen der Seele und von ihrer Beschränkung durch den Körper. Die hierher gehörenden Sätze sind zwar nicht zusammenhängend und auch nicht in Form eines Beweises, sondern an verschiedenen Stellen des Gespräches vorgetragen; allein dem Gedankengange nach lassen sie sich in folgender Weise zusammenstellen: das Wesen, das eigentliche Leben der Seele

---

[1]) Prantl äußert sich hierüber also: „So ist die Ideenlehre auf die Rückerinnerung und die Rückerinnerung auf die Ideenlehre begründet; consequent natürlich, aber auch so, daß gegenseitig das eine die Blöße des andern aufdeckt: sind die Ideen jene exaltirt reinen Urbilder der Dinge, so muß es auch eine exaltirte Erfahrungsweise für dieselben geben. Die eigentlich wahre Existenz der Dinge und unserer selbst wird, statt sie innerhalb des Concreten zu verwirklichen, exaltirt von demselben losgerissen, und je weniger die Verstandesthätigkeit nunmehr zu arbeiten hat, desto mehr gibt man sich der poetischen Schauniß hin.“ (Prantl's Phädon Anm. 21.)

[2]) Ἔμοιγε ἱκανῶς ἀποδέδεικται . . . καίτοι καρτερώτατος ἀνθρώπων ἐστὶ (Κέβης) πρὸς τὸ ἀπιστεῖν τοῖς λόγοις· ἀλλ' οἶμαι οὐκ ἐνδεῶς τοῦτο πεπεῖσθαι αὐτὸν, ὅτι, πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς, ἦν ἡμῶν ἡ ψυχή. (Ph. c. 22.)

6*

ist das Denken, die Erforschung der Wahrheit. Wie wenig oder gar nicht ihr dazu der Körper erforderlich ist, ergibt sich daraus, daß sie am besten das Wissen erfaßt, je mehr sie von ihm losgetrennt, und um so weniger, je mehr sie in ihn versenkt ist. Weit entfernt also, daß der Körper zu ihrem Wesen gehöre, zeigt die Erfahrung ihn als Hemmniß der reinen Geistesthätigkeit. [1]) Ja er ist für die Seele auch deßhalb eine Fessel, weil er sich als Sitz der Begierden, als Quelle vieler Uebel, als Grund manchfacher Irrthümer darstellt. [2]) Denn durch die Augen und die Ohren kommen dem Menschen viele Täuschungen zu, werden als zuverlässige Wahrnehmungen angenommen und auf dieselbe Urtheile gegründet, die sich später als falsch erweisen; und zwar geschieht diese Verleitung zu falschen Schlüssen durch Wahrnehmungen mittelst der beiden vollkommensten Sinne, um wie viel mehr also bei den übrigen. Die Erfahrung zeigt ferner, daß diejenigen, welche nach Erkenntniß streben, in eben dem Maße, als sie sich von den vergänglichen Dingen abkehren oder den geistigen Menschen von der Abhängigkeit des Körpers losschälen, ein tieferes Verständniß, regeres Interesse für das Geistige gewinnen; ja Sokrates macht diese Lostrennung zur unerläßlichen Voraussetzung der Erkenntniß, indem er sagt: Wenn wir je Etwas in seiner Reinheit wissen wollen, müssen wir uns von dem Körper trennen und mit der Seele die Dinge selbst schauen." (Phaed. c. 11.) Diese Ablösung ist aber im Leben nur bis zu einer gewissen Gränze möglich, da der Mensch eben noch nicht purer Geist und demgemäß leiblichen Bedürfnissen unterworfen ist, und ebenso auch nur bis zu einem Grade die Erforschung der Wahrheit. [3]) Letzteres wird vollständig erst dann eintreten, wenn die Ablösung der Seele vom Körper vollständig gewovden ist, d. h. nach dem Tode. Und dieses spricht Sokrates aus mit den Worten: *Καὶ τότε, ὡς ἔοικεν, ἡμῖν ἔσται, οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καί φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως, ἐπειδὰν τελευτήσωμεν . . . ζῶσι δὲ οὔ.*" (Phaed. c. 11.) Ferner (eben

---

[1]) *Ὅταν μὲν γὰρ μετὰ τοῦ σώματος ἐπιχειρῇ τι σκοπεῖν, δῆλον ὅτι τότε ἐξαπατᾶται ὑπ' αὐτοῦ.* (Phaed. c. 10.)

[2]) Phaed. c. 10.

[3]) *Ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ ξυμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ, οὐ μή ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὗ ἐπιθυμοῦμεν· φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές.* (Ph. c. 11.)

daselbst): „τότε γὰρ αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἔσται ἡ ψυχὴ χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δ' οὔ." Da aber das Erfassen der Wahrheit und die Beseligung des Geistes in dieser Erkenntniß ein Fortexistiren voraussetzt, so ist hiemit die Fortdauer, die Unsterblichkeit der Seele dargethan.

Zu diesem Beweise sind einige Bemerkungen zu machen. Wenn auch dargelegt wurde, daß die Seele erst nach dem Tode zu einem vollständigen Wissen gelangt und folglich mit der Auflösung des Körpers nicht vernichtet sein kann, so geht doch daraus nicht hervor, wie lange dies höhere Wissen andauert, ob eine bestimmte Zeit oder endlos in alle Ewigkeit, und in eben derselben Weise auch die seelische Existenz. Ja selbst das bleibt dabei noch möglich, daß dies erlangte Wissen sofort wieder verloren gehe, indem die Seele mit Erreichung ihres letzten Wunsches auch das Ende ihrer Existenz erreicht hat. Es kann also dem Beweise keine andere Kraft als die der Wahrscheinlichkeit beigelegt werden; seine volle Bedeutung erhält er erst durch den folgenden Beweis, der ausgeht von der göttlichen Providenz. Allein bevor wir denselben behandeln, mögen noch die Worte hier eine Stelle finden, in denen Prantl das Verlangen nach einem körperlosen Wissen tadelt: „Von diesen zwei Gliedern des Dilemma's (von zweien findet das Eine statt, entweder daß wir nirgends das Wissen erwerben, oder erst nach dem Tode) wird das erstere im weiteren Verlaufe gar nicht mehr berücksichtiget; abgesehen davon, daß das Dilemma selbst keineswegs erschöpfend ist, denn es bleibt auch noch der Fall übrig, daß die Seele nach dem Tode selbstständig bestehe, und dabei doch das wahre vollständige Wissen nicht erreiche. Das ist eben der krankhafte Grundzug bei Plato, daß das Körperliche als Hinderniß statt als Stoff betrachtet wird. Mit dem Ausspruche, daß des Menschen Wissen Stückwerk sei, die Hände in den Schooß zu legen und auf den schauenden Genuß des Transscendenten nach dem Tode zu warten, ist allerdings bequemer, als aus dem Stückwerke mit eigener Kraft nach Möglichkeit ein Ganzes zu machen." [1])

---

[1]) Prantl's Phädon Anm. 12. Vergleiche auch dessen Bemerkung: „Der Mensch hat wenigstens etwas Angestrengteres zu thun, als in exaltirten Wünschen nach einem körperlosen Wissen, einem Wissen ohne Sinneswahrnehmung sich zu ergießen. Daß bei dem Menschen der Geist nicht ohne Leib ist, kann durch alle Schwärmerei, so bequem sie auch sein mag, nicht weggewünscht werden."

Wenn Sokrates in dem Vorhergehenden das Wesen der menschlichen Seele zum Ausgangspunkte nahm, so schreitet er in dem Folgenden bei der Untersuchung zur Frage fort, wer denn diesen Drang nach Wahrheit und Tugend in dieselbe gelegt, von wem denn dieser höhere Trieb stamme. Diese Frage beantwortet sich dahin, daß von der Gottheit und zwar vom absoluten Geiste dies herstamme. Aber eben dieser Ursprung aus Gott dient dem Sokrates als ein Beweis für die Unsterblichkeit; denn er bezieht sich dabei auf die Vorsehung und Gerechtigkeit, die wir nothwendig diesem absoluten Wesen beilegen müssen.[1]) Bauen wir auf Grundlage dieser göttlichen Vorsehung, welche Sokrates so sehr betont,[2]) seine Gedanken auf, so ergibt sich folgende Beweisführung: Dem menschlichen Geiste ist der Trieb nach Tugend, Wissen und Erkenntniß angeboren, der in diesem Leben nicht kann befriedigt werden. So wenig nun die Welt aus bloßem Zufall entstanden ist, so wenig die Dinge in derselben aus blinder Naturnothwendigkeit hervorgegangen, ebenso wenig ist dieser Wahrheitsdrang im Menschen zufällig da, (er findet sich ja in allen Menschen aller Zeiten) sondern er ist von dem Wesen gesetzt, das alles Andere gebildet. Hat aber dieses Wesen den Trieb nach Tugend und Wahrheit in den Menschen gelegt, so muß es dies gethan haben mit einem bestimmten Zwecke; denn zwecklos kann das mit Verstand und Selbstbewußtsein begabte Wesen Nichts setzen. Auch sehen wir überall in der Welt sowohl diese teleologischen Ideen, als auch eine solche Leitung, daß diese Zwecke, welche das absolute Wesen ursprünglich gewollt hat, auch

---

[1]) Weil Sokrates den Drang nach Tugend und Erkenntniß auf den absoluten Geist zurückführt, so weisen eben die Ideen des Guten und Wahren und der Unsterblichkeit bei ihm auf einen absoluten Geist hin, haben diesen zur Voraussetzung, wie dies so treffend Hoffmann ausspricht: „Ich wüßte nicht leicht etwas Wundersameres anzugeben, als wenn Jemand mit trocknem Ernste glauben könnte, die tiefsinnigen, herrlichen und erhabenen Lehren des Phädon von den ewigen Ideen des Wahren, Guten und Schönen, von der Unsterblichkeit der menschlichen Seelen, und von den in die Ewigkeit reichenden Belohnungen der Guten und Strafen der Bösen und folglich von der vorausgesetzten Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des Menschen, hätten auf einem andern Grunde als dem des Theismus, der Lehre von Gott als der absoluten selbstbewußten Vernunft und dem Schöpfer des Universums ruhen können." (Dr. Fr. Hoffmann's ph. Schr. I. 514.)

[2]) Phaed. c. 6.

realisirt werden. Sollte nun gerade der Mensch eine Ausnahme machen? sollte die Gottheit bloß den Wissenstrieb in den Menschen gelegt haben, ohne zugleich die Möglichkeit der Befriedigung zu geben? sollte sie dem Menschen ein Ziel gesteckt haben, das er nie erreichen kann? Gewiß nicht! das können wir nicht annehmen; wir können nicht glauben, daß gerade der Mensch so gebildet und geleitet sei, daß er den in ihn gelegten Zweck seines Daseins nicht erreichen kann. Es ist mit dem Begriffe eines selbstbewußten, absoluten Wesens nicht vereinbar, daß gerade beim Menschen und zwar beim menschlichen Geiste der Mangel teleologischer Ideen so bestimmt hervortrete, während wir doch sehen, daß Pflanzen und Thiere, ja sogar das Leibliche des Menschen so gebildet sind, daß sie ihren Zweck auch erreichen. Demnach müssen wir, gestützt auf die Natur dieses zwecksetzenden absoluten Wesens, gestützt auf die Vorsehung, mit der es Alles seinem Ziele zuführt, annehmen, daß mit der Einpflanzung dieses Tugend- und Wissenstriebes das absolute Wesen bestimmte Zwecke gewollt, und nicht bloß bei diesem ohnmächtigen Wollen stehen geblieben ist, sondern daß es auch das menschliche geistige Wesen so gebildet habe, daß es diesen Zweck, d. i. die Befriedigung dieses höheren Triebes erreiche. Da aber erfahrungsgemäß in diesem Leben die Erlangung von Wahrheit und Tugend nicht ganz möglich, so muß in dem Menschen Etwas sein, was dieses Dasein überdauert und dort zu dem kommt, was die Gottheit gewollt hat, nämlich zum vollständigen Wissen und Erkennen. [1])

Nicht minder gewiß erscheint die Unsterblichkeit, wenn man ausgeht von der Gerechtigkeit des absoluten Wesens. In dieser nämlich ist es begründet, diejenigen, welche der Wahrheit und Tugend gelebt, zu belohnen, und zwar sowohl im Allgemeinen, als gerade durch die Erreichung und den Genuß jener Güter, die sie zwar in diesem Leben ernstlich angestrebt, aber nicht erlangt haben.

---

[1]) *Καὶ οὕτω μὲν καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης, ὡς τὸ εἰκός, μετὰ τοιούτων τε ἐσόμεθα καὶ γνωσόμεθα δι' ἡμῶν αὐτῶν πᾶν τὸ εἰλικρινές· τοῦτο δ' ἐστὶν ἴσως τἀληθές* (Phaed. c. 11) und: *Σφόδρα γὰρ αὐτῷ ταῦτα δόξει, μηδαμοῦ ἄλλοθι καθαρῶς ἐντεύξεσθαι φρονήσει ἀλλ' ἢ ἐκεῖ* (sc. *ἐν Ἅιδου*). Phaed. c. 12.

Deßgleichen verdienen die Schlechten die gebührende Strafe. Bei sehr vielen Menschen nun ist dieser Lohn, wie er von der Gerechtigkeit Gottes verlangt wird, während des irdischen Daseins nicht ersichtlich, mögen sie auch noch so sehr der Tugend sich bestrebt haben. Soll also die Gerechtigkeit bei dem höchsten Wesen kein leeres Wort sein, soll das geistige Streben und das sittliche Ringen mit der Unthätigkeit und Lasterhaftigkeit nicht gleichgestellt werden: so muß nach diesem Leben ein anderes Dasein beginnen, in welchem die Idee der göttlichen Gerechtigkeit zur Erfüllung kommt; und daß ein solcher gerechter Ausgleich eintreten werde, spricht Sokrates aus mit den Worten: „*Εὔελπίς εἰμι εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι καὶ, ὥςπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς.*“ (Phaed. c. 8.) Der Glaube an eine Vergeltung, an Lohn und Strafe nach dem Tode, was Sokrates (und auch Andere, z. B. Cicero) so sehr betont, hat daher die göttliche Gerechtigkeit zur Grundlage und die Unsterblichkeit der Seele zur Voraussetzung.

Für die Fortdauer nach dem Tode spricht auch das Werden aus dem Gegensatze. Wie von andern Wesen nimmt Sokrates auch von den Menschen dieses an und zwar gestützt auf einen alten Ausspruch,[1] „daß die Seelen von der Erde in den Hades und von dort wieder auf die Erde kommen, daß also aus den Gestorbenen die Lebenden entstehen.“ Diesen Satz, der nichts Anderes als die Seelenwanderung lehrt, angenommen, muß sich die Fortdauer der Seele von selbst ergeben; denn es könnten ja, wie auch Sokrates bemerkt, unsere Seelen nicht wiedererstehen, wenn sie mit dem leiblichen Tode vernichtet würden und im Jenseits gar keine Existenz hätten. Der Beweis beruht also nur auf obigem Satze des Werdens aus Entgegengesetzten; beim Menschen also auf der Wirklichkeit einer Seelenwanderung. Dies erkennt auch Sokrates an, denn er sagt: Ein genügender Beweis für die Fortdauer der Seele wäre dann da, wenn offenbar würde, daß die Lebendigen nirgends anders woher entstehen, als aus den Todten, und wenn der letztere Satz, d. i. die Lebenden entstehen nur aus den Todten,

[1] Es stammt derselbe von den Orphikern und Pythagoräern und von Empedocles. Uebrigens wird die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auch im Menon ein *παλαῖος λόγος* genannt.

unhaltbar ist, dann bedarf es für die Fortdauer einer andern Begründung.“ (Ph. c. 15.) Aus diesem Grunde sucht auch Sokrates den bezeichneten Satz als gewiß hinzustellen und damit einen unumstößlichen Beweis für die Fortdauer des seelischen Daseins zu geben. Von dem bisher über diese Fortdauer Gesagten unterscheiden sich der nun kommende Beweis sowie die andern dadurch, daß in dem Früheren nur solche Sätze von Sokrates besprochen wurden, welche die Unsterblichkeit der Seele zur nothwendigen Voraussetzung haben, ohne aber daraus dieselbe abzuleiten, daß dagegen in den folgenden Beweisen auf die Begründung der Fortdauer von Sokrates abgezielt wird.

Bei dieser Begründung der Gegensätze bei allem Werden gebraucht er den inductiven Beweis, indem er sagt: Alles, was einen Gegensatz hat, kann nirgends anderswoher entstehen, als aus seinem Gegensatze. Solche Gegensätze sind: Größer — Kleiner; Stärker — Schwächer; Langsamer — Schneller; Schlechter — Besser; Gerechter — Ungerechter. All diese Gegensätze können nur aus ihren entsprechenden Gegensätzen entstehen: ein Besseres nur aus dem Schlechteren, ein Langsameres aus dem Schnellern. Da nun, so folgert er, in den erwähnten Fällen das Eine immer aus seinem Gegensatze hervorging, so ist gewiß, daß Alles auf diese Weise entsteht, nämlich die entgegengesetzten Dinge aus Entgegengesetztem. (Phaed. c. 15.), also Leben aus dem Tode.[1])

Man fühlt gleich das Unrichtige dieser Sätze, ohne zu wissen warum? suchen wir es also, indem wir den Gedankengang des Sokrates prüfen.

Abgesehen davon, daß der inductive Beweis nie volle Gewißheit, sondern nut Wahrscheinlichkeit gewährt, finden wir in der obigen Argumentation noch manches Unrichtige. Zunächst sei bemerkt, daß die vorliegende Induction formell unrichtig ist. Denn bei dem richtigen induktiven Beweis werden Einzelheiten einer Gattung aufgezählt und daraus, daß ein

---

[1]) Selbst dies als richtig angenommen, läßt es sich gegen Sokrates anwenden; er will nämlich darthun, daß die Seele im Tode nicht untergehe; allein obige Lehre von den Gegensätzen spricht doch aus, daß ebensogut der Tod aus dem Leben erfolge, wie das Leben aus dem Tode; ergibt sich aber aus dem Leben der Tod, so muß doch aus der lebendigen Seele die todte Seele werden.

Prädicat (Merkmal, Eigenschaft) jedem der aufgezählten Dinge zukommt, der Schluß gezogen, daß es allen Dingen derselben Gattung d. i. der ganzen Gattung zukomme. Was thut nun Sokrates? er zählt mehrere Qualitäten auf (größer — kleiner; besser — schlechter) und sieht, daß die eine Qualität (wie er sagt) aus der andern hervorgeht; richtig kann er dann nur schließen, daß bei allen Qualitäten sammt und sonders (auch die hier nicht genannt sind) die eine aus der andern entsteht, also z. B das Wärmere aus dem Kälteren; das Flüssige aus dem Festen; das Harte aus dem Weichen rc. Diese Folgerung wäre formell nicht zu beanstanden. Allein anstatt bei derselben Art zu bleiben (von einzelnen Qualitäten auf alle), geht Sokrates von den Qualitäten auf die Substanzen über. Das Prädicat „entstehen aus dem Gegensatze" kam vielen Qualitäten zu; kann ich also logisch dieses Prädicat allen Dingen, allen Substanzen beilegen? Gewiß nicht, sondern nur allen Qualitäten. Die Quelle des Irrthums liegt in den Worten des Sokrates: Sattsam also haben wir dies erfaßt, daß Alles auf diese Weise entsteht, nämlich die entgegengesetzten Dinge aus Entgegengesetztem." (Phaed. c. 15.) Unter dem „Alles" versteht er nicht alle Qualitäten der entgegengesetzten Dinge, sondern diese Dinge selbst (d. h. die Substanzen). [1])

Man beachte auch noch Folgendes bezüglich der Behauptung „Gegensatz entsteht aus dem Gegensatze." So wenig sich aus der Negation eines Seins die Existenz dieser Negation ergibt (z. B. Sonne — Nichtsonne; Gott — Nichtgott), ebenso wenig geht aus dem Sein der Gegensatz hervor. Es bildet z. B. die Materie den Gegensatz von Geist; wollen wir etwa sagen: der Geist entsteht aus seinem Gegensatze, der Materie? dann wären wir auf dem Standpunkte der Materialisten; oder sagen wir: die Materie geht aus dem Geiste hervor, ist eine denaturatio desselben? Im richtigen Sinne verstanden läßt sich allerdings sagen, die Materie geht aus dem Geiste hervor, insofern es eine ewige Materie nicht gibt und sie also durch den absoluten Geist gesetzt ist; aber in dem

---

[1]) Prantl hat das Ungenügende dieses Beweises treffend gezeigt und insbesondere hervorgehoben, und den Plato darüber getadelt, daß er zwischen Substanz und Attribut keinen Unterschied macht. (Prantl's Phädon Anm. 16.)

Sinne darf dieses Hervorgehen nicht verstanden werden, daß der Geist in Materie übergeht, wie das Langsamere in das Schnelle.

Von etwas Seiendem kann ich einen Zustand, eine Qualität annehmen, welcher eine andere Qualität gegenübersteht; und ein Ding kann aus dem einen Zustand in den andern übergehen, z. B. der kalte Eisenstab wird warm; der Gegenstand bleibt derselbe, nur der Grad der Wärme wechselt, und kein Vernünftiger wird sagen, daß die Sache aus der Qualität wird, also hier der Eisenstab aus dem Warmsein. Die Qualität haftet allerdings an der Sache und mit dem Aussprechen einer Qualität (z. B. das Wachs wird aus dem festen flüssig) ist auch die Existenz des Dinges (d. i. Wachs) schon gegeben, weil eine Qualität (Zustand) der Nichtexistenz unmöglich zukommen kann.[1]

Aber auch, wenn wir jeden der im Inductionsbeweise verwendeten Sätze für sich allein prüfen, zeigt er sich als falsch oder nur auf der Oberflächlichkeit beruhend; denn wenn es heißt: „das Langsame wird aus (= entsteht) dem Schnellen" soll das soviel sein als: „das Schnelle ist die Quelle des Langsamen?" dies wäre absurd, gerade so wie wenn man sagen würde: „das Schwächere ist die Quelle des Stärkeren."[2]

Betrachten wir nun den Satz, welchen Sokrates durch die Induction als gewiß hinstellen wollte, und wenden wir das Gesagte darauf an. Der Satz lautet: „Aus dem Tode kommt Leben." Tod und Leben sind zwei entgegengesetzte Zustände, die z. B. dem Menschen oder dem Thiere zukommen. Ich sage daher richtig: dem lebenden Thiere steht gegenüber das todte Thier, oder der Mensch im Zustande des Lebens gegenüber dem im Zustande des Todes: ja ich sage auch: der Mensch wird aus einem Lebenden ein Todter, um den Uebergang aus einem Zustand in den andern zu bezeichnen. Und solche Wechsel treten wohl immer ein, weil eben hier auf Erden ein beständiger Wechsel, Alles im Flusse

---

[1] Ich sage daher richtig: das Wachs geht aus dem flüssigen Zustand in den festen über; aber ich kann nicht sagen: Aus dem Flüssigsein (rein als Zustand für sich gedacht) ergibt sich ein festes Ding, Wachs genannt.

[2] Der Ausdruck „werden aus" = „entstehen" erklärt sich daraus, daß der Zustand vorher noch nicht da war; denn wäre er schon gewesen, so brauchte er nicht erst einzutreten oder zu entstehen. Also der Begriff der Zeit, nicht der Causalität ist gegeben.

ist; demnach bleibt kein Wesen (ausgenommen das absolute) immer in demselben Zustande, sondern es tritt in einen neuen, der allerdings dem früheren *entgegengesetzt* ist, eben weil er ein anderer ist. Kann man aber sagen, daß der eine der *Entstehungsgrund* des andern oder dessen *nothwendige Voraussetzung* ist? daß z. B. das Schnellere aus dem Langsameren entsteht d. h. darin seinen Grund hat? oder daß die Krankheit aus der Gesundheit? Gewiß nicht. Denn der Entstehungsgrund der schnelleren Bewegung ist sichtlich die größere Kraftentwicklung, der Entstehungsgrund des Wärmeren die größere Wärmeerzeugung (sie mag ihren letzten Grund haben wo immer) und deßhalb wird z. B. die kalte Luft des Zimmers warm, nicht aber *weil sie* kalt war; oder das Thermometer steigt nicht deßhalb vom Kalten zum Warmen (vom Eispunkt bis etwa 18°), *weil* es auf dem Gefrierpunkt stand, sondern weil durch die Wärme das Quecksilber sich ausdehnte. Es kann allerdings nur steigen, wenn es gesunken war und es kann das Zimmer nur warm werden, wenn es vorher kalt war; dies heißt aber nur soviel „ein Zustand kann und wird nur eintreten, wenn er nicht schon da ist"; und demnach kann es nur warm *werden*, wenn es nicht schon warm, sondern kalt *ist*; allein das „Nichtwarmsein" (die Kälte) *erzeugt* nie Wärme. Es ist demnach festzuhalten, von Sokrates aber nicht festgehalten worden: „Das *Nacheinander* der Zustände ist *nicht* der *Grund* der Zustände."

Die bisherige Darlegung des Sokrates (sein Inductionsbeweis) ist nur die Einleitung zu seinem eigentlichen Ziele, dem er immer näher rückt, und dieses ist der Satz, den er im 16. Capitel ausspricht: „ἐκ τῶν τεθνεώτων ἄρα τὰ ζῶντά τε καὶ οἱ ζῶντες γίγνονται." Wie beweist er nun dies? Sein Gang ist folgender: Nachdem er in dem Satze, welcher den Schluß der Induction bildet, „*Alles* entsteht auf diese Weise, nämlich die entgegengesetzten Dinge aus Entgegengesetztem" scheinbar ein Fundament gewonnen, behandelt er die *Vorgänge* bei jeder *Veränderung*.[1])

---

[1]) Gleich hier bemerkt man den Irrthum seiner Darlegung; denn hier betont er das *Verändern* der Dinge, nicht das *Entstehen* der Dinge selbst; vorher aber hatte er es so hingestellt, als ob es sich nicht um *Zustände* eines Wesens, sondern um das *Wesen* selbst handle. Bei der Entstehung kommt das

Er gibt an, daß jede Veränderung drei Zustände in sich schließe, nämlich a) der Zustand, den die Sache verläßt; b) der, welchen sie durchläuft; c) der, zu welchem sie kommt. Den mittleren, welchen wir Uebergangszustand nennen können, nennt er Entstehung (γένεσις); sodann macht er bezüglich des Ausgangspunktes der Veränderung einen Unterschied, und spricht demzufolge, insofern die Sache von a durch b nach c, oder umgekehrt von c durch b nach a gelangen kann, von zwei Entstehungen (wechselseitige Entstehung. Phaed. c. 15.) Manchmal belegen auch wir diese zwei Entstehungen mit besonderen Namen; so z. B. heißt der Uebergang vom Warmen zum Kalten „erkalten" d. i. das Stadium des Werdens; der Uebergang vom Kalten zum Warmen heißt „erwärmen"; so ist auch „zunehmen" der Uebergangszustand zwischen den Gegensätzen Kleiner und Größer vom ersten aus, „abnehmen" der Uebergangszustand zwischen beiden vom letzten aus betrachtet.

Das Gesagte macht Sokrates ganz besonders deutlich an den zwei Gegensätzen von Wachen und Schlafen. Hiebei stellt er seinen Zuhörern gegenüber folgende Punkte auf: Es sind zwei Gegensätze und es gibt folglich zwischen ihnen zwei Entstehungen (Uebergangszustände) und zwar erste Entstehung: „Aus dem Schlafen entsteht das Wachen" und dieses Stadium nennen wir aufwachen; zweite Entstehung: „Aus dem Wachen entsteht das Schlafen" und dies nennen wir einschlafen. Dieses Beispiel hat er aber auch nur wieder gewählt und durchgeführt, um seinem Endziele einen Schritt näher zu kommen. Denn an Wachen und Schlafen knüpft er einen andern, ihm ähnlichen Zustand an, nämlich Leben und Todtsein,[1]) um dann per analogiam von dem letzteren Gegensatz-

---

Subject in Betracht, beim Verändern kommt nicht das Subject als solches, sondern nur sein Zustand in Betracht. Sagt er oben: „Entgegengesetztes entsteht aus Entgegengesetztem," so hat er Dinge, nicht deren Zustände im Auge; spricht er aber hier von der Art und Weise der Veränderung (von dem Veränderungsproceß), so hat er nur Zustände vor sich. Es ist also im Handumdrehen an die Stelle des Einen etwas Anderes gesetzt; ganz gewiß aber ist absichtliche Täuschung dabei ferne gewesen. (Vergleiche auch Phädon v. Bischoff pag. 313.)

[1]) Die Alten haben ja den Tod den Bruder des Schlafes genannt. Darüber spricht sich Lessing also aus: „Die alten Artisten stellten sich den Tod nach der homerischen Idee (Il XVI. 681.) als den Zwillingsbruder des Schlafes vor, und stellten beide, den Tod und den Schlaf, mit der Aehnlichkeit dar, wie wir

wäre, daß nur durch das Zurückwandern der Seelen das Aussterben verhindert würde: aber das ist zu erweisen und darum liegt in den Sätzen des Sokrates eine petitio principii versteckt.

Wir gelangen nun leicht zu der Einsicht, warum Sokrates in den früheren Sätzen und Beispielen so sehr auf ein wechselseitiges Entstehen, auf das Vorhandensein der δύο γενέσεις gedrungen, und diesen Satz als unzweifelhaft hingestellt hat. Nämlich wenn bei allen Gegensätzen nicht bloß eine, sondern zwei Entstehungen sind, d. h. wenn bei allen Gegensatzpaaren mit dem Vorhandensein einer Entstehung die andere nothwendig vorhanden ist, so können auch bei dem Leben und Todtsein diese zwei Entstehungen nicht fehlen. Nun kommt man durch die Erfahrung dahin, einen Uebergangszustand als vorhanden anzunehmen d. i. das Sterben (denn wir können ja doch auf Grund unserer eigenen Wahrnehmung die Existenz dieses einen Uebergangszustandes nicht läugnen) und müssen consequenter Weise auch den zweiten d. i. das Wiederaufleben mit der damit verbundenen Seelenwanderung zugeben. Zur Existenz des zweiten Uebergangszustandes, des Wiederauflebens, sind wir also auf Grund der oben gegebenen Voraussetzungen gelangt. Weil es dem Sokrates aber ganz besonders um die Gewißheit dieses zweiten Uebergangszustandes (Wiederaufleben) zu thun ist, in der richtigen Ueberzeugung, daß eben von diesem zweiten Uebergangszustand die Fortdauer der menschlichen Seele bedingt ist, so sucht er das Wiederaufleben auch auf dem Wege der Erfahrung zu beweisen, denn er sagt: das Wiederaufleben muß da sein, weil nach der Erfahrung die Menschheit nicht völlig erstirbt, sondern an die Stelle der Gestorbenen wieder Lebende treten." Daß aber die stete Erneuerung auch einen andern Grund als das Wiederaufleben haben kann, wird von ihm nicht beachtet.[1])

[1]) Wenn bei der obigen indirecten Beweisführung deßwegen, weil Socrates auf einen unerwiesenen Satz seinen Schluß gründet, der Fehler der petitio principii zu erkennen ist, so ist in derselben Sache, insofern ein falscher Grund einer Erscheinung festgehalten wird, ein weiterer Paralogismus enthalten, der in der Logik aufgeführt wird als Schluß „de non causa ut causa." Nach des Sokrates Anschauung und Voraussetzung wird die ganze Menschheit als ein großes, volles Bassin betrachtet, in welchem das durch eine Röhre abfließende Wasser gleichzeitig nur durch den Zufluß aus einer andern ersetzt wird. Würde freilich die letztere (als einziger Zufluß) verstopft, während der Abfluß fortginge, dann würde sehr bald eine Austrocknung des Bassins stattfinden; sie würde

Die Fortdauer der Seele ergibt sich aber auch aus dem Kreislaufe alles Werdens. Dem Satze des Sokrates, daß alle Entstehung eine kreisförmige sei (Ph. c. 17.) liegt der Gedanke zu Grunde: „natura conservatrix sui." Demnach kann sie sich durch das Hervorbringen von Wesen, die dann wieder vergehen, nicht erschöpfen oder aufreiben und zuletzt ersterben, sondern sie muß sich immer wieder verjüngen und aus dem Tode neues Leben schaffen. Sowie also in der Natur (Welt) trotz des Absterbens so vieler Individuen nicht allmählig ewiger Tod eintritt, sondern stets neues Leben herrscht, so muß auch nach diesem Tode des Menschen nicht ewiger Tod, sondern ein Leben folgen, wo es den Guten besser als den Schlechten ergeht.

In dieser Darlegung sind, um sie zu prüfen, zwei Sätze zu unterscheiden, von denen man den einen als gewiß, den andern als ungewiß bezeichnen kann. Als gewiß ist festzuhalten, daß in der Welt Nichts absolut Neues entstehe, sondern nur relativ, daß Nichts vergehe in seiner Substanz, sondern nur in seiner Form, daß die anscheinend neuen Formen nur auf der neuen Verbindung der vorhandenen Theile, und das scheinbare Vergehen auf der Auflösung der Theile beruhe. Diese Ansicht ist von den alten wie neuen Philosophen vertreten worden. Von den alten Philosophen gibt Anaxagoras kein Werden (= Entstehen und Vergehen) der Dinge in der Welt zu, denn er sagt: „Kein Ding wird, noch vergeht, sondern aus seienden Dingen wird es zusammengesetzt und und ausgeschieden." (Hoffm. philos. Schr. I. 375.) Wenn auch bei Anaxagoras diese Lehre nur als Consequenz der von ihm als ewig gesetzten Materie erscheint, weil bei der Existenz einer solchen weder von einem Werden noch Vergehen die Rede sein kann, so wird auch abgesehen von dieser dualistischen Ansicht (ewiger Geist — ewige Materie) der obige Satz festgehalten. Denn statt der ewigen Materie des Anaxagoras wird eine durch den Willen des absoluten Geistes in's Dasein gerufene Materie angenommen werden müssen, welche statt zu vergehen fortwährend in immer neuen

---

jedoch nicht eintreten, wenn das Bassin durch einen andern, dem Beobachter bis dahin entgangenen Zufluß gespeist würde. So kann auch in der Menschenwelt, ohne daß die Seelen aus dem Hades ihr zukommen, immer Leben sein, weil dieselben auch auf andere Weise entstehen können.

wäre, daß [illegible] sich manifestirt. Von den neueren sterben [illegible] die Worte Baader's hier einen in der [illegible] überall Gährung. Eine uralte Scheide- [illegible] es gebe eine Gährung zum Leben und eine — den [illegible] Der Tod im Physischen wird und wirkt aber nach Er[illegible] Naturgesetzen zum Leben im Physischen und umgekehrt. [illegible] lebendige Kunstrad der Schöpfung läuft immerdar um. Die [illegible] Lebensflamme läutert sich und höheres Leben wird nur durch Zerstörung — Aufopferung — des Niedrigeren." 1) Daß bei dieser Unvergänglichkeit der Dinge die Gefahr sehr nahe liegt, bei unrichtiger Auffassung dem Pantheismus zu verfallen, nach welchem das Absolute „das ewig gebärende und ewig verschlingende Ungeheuer ist," 2) bedarf keiner weiteren Ausführung und ist auch von Dr. Fr. Hoffmann sehr treffend dargelegt worden. 3)

Ueber diese Frage des Kreislaufes in der Natur herrscht also Uebereinstimmung, wenigstens bezüglich der Wirklichkeit; jedoch die Auffassung und Deutung dieses ewigen Wechsels wird anders vom Pantheismus, anders vom Theismus aus erfolgen. Allein es ist

1) Die Weltalter, herausgeg. v. Dr. Fr. Hoffmann pag. 55. — Vergleiche auch Dr. Fr. Hoffmann's philos. Schr. I. pag. 124. u. 195. — Ich möchte hier schon darauf hinweisen, daß doch zwischen den übrigen Dingen der Welt und den Seelen der bedeutende Unterschied besteht, daß die Seele einfach, die Dinge aber zusammengesetzt sind, also eine Analogie nicht so leicht geht.

2) So sagt Karl Seifart in einer Lebensskizze des pantheistischen Philosophen Giordano Bruno, zur Darlegung seiner pantheistischen Ansicht: „Menschen, Welten und alle Einzelnheiten sind nur vorübergehende Erscheinungsformen des unendlichen göttlichen Alls, in welchem jedoch nichts vernichtet wird und werden kann, sondern nur der Veränderung unterworfen ist. Die Veränderung ist das Leben, die Bewegung des Alls, der Tod der Einzelnheiten, seien es Weltkörper oder winzige Menschen, nur ein Uebergehen in andere Erscheinungen des ewigen Grundstoffes. Der Unterschied ist nur der, daß der endliche Mensch in sehr kurzer Zeit einer stofflichen Veränderung unterliegt, der einzelne, endliche Weltkörper aber nach Milliarden von Jahren erst zu einer Neugestaltung, Veränderung oder Umformung kommt. — Da nun die unendliche Veränderung das Leben und die Bewegung des unendlichen, göttlichen Alls ist, so ist der Act, der diese ewigen Veränderungen anbahnt, der Tod, kein Uebel, sondern vielmehr die nothwendige Bedingung des Lebens; damit das Ganze in seiner lebendigen, unendlichen Bethätigung oder Wirksamkeit bestehe, muß das Einzelne zu Grunde gehen."

3) Dr. Fr. Hoffm. phil. Schr. I. pag. 453.

dieser Kreislauf nur in der sichtbaren Welt constatirt, also bei Dingen, die, weil aus Zusammensetzung entstanden, aus verschiedenen Theilen oder Stoffen bestehen und demnach auch wieder getrennt werden können; darauf können allerdings eben diese Theile neue Verbindungen eingehen und zu neuen Formen sich gestalten. Allein die Seele ist mit den genannten Dingen, bei welchen sich das Gesetz des Kreislaufes offenbart, nicht gleichartig, sondern weit verschieden. Denn während die Dinge zusammengesetzt sind, ist die Seele einfach oder wird wenigstens als einfach angenommen. (Näheres hierüber folgt unten, wo Sokrates die Frage der Einfachheit behandelt.) Demnach findet das, was bei zusammengesetzten Dingen eintritt, auf sie keine Anwendung. Wird aber, wie dies von Sokrates geschieht, das Gesetz des Kreislaufes auch auf die Seele angewendet, so wird entweder von der Seele vorausgesetzt, daß sie den übrigen Dingen gleichartig, ähnlich, also auch zusammengesetzt sei, und dann haben wir, weil eben die Zusammensetzung erst zu erreichen wäre, nicht bloß eine petitio principii, sondern mit der Zusammensetzung auch ihre Auflösung folglich das Gegentheil von dem, was Sokrates will; oder es wird die Seele als einfach vorausgesetzt (wofür der Beweis später folgt), und dann ist des Sokrates Schluß per analogiam ein falscher, da er sich aufbaut auf der Aehnlichkeit der materiellen Dinge und der Seele, während doch diese Aehnlichkeit nicht besteht. Und in diesem Punkte liegt Etwas von dem, was oben als Ungewisses der Darlegung bezeichnet wurde.

Doch Letzteres (das Ungewisse) ergibt sich auch noch aus folgenden zwei Erwägungen: a) der Kreislauf (hier der Seelen) schließt in sich nicht nur ein Uebergehen von einem Körper in einen andern und mittelst desselben ein Fortdauern der Seele, sondern auch ein Herkommen aus einem Körper und eine vorhergehende Existenz. Also nicht bloß ein Posteristiren, sondern auch ein Präexistiren wird durch den Kreislauf der Seele vindicirt; denn einerseits ist das kein Kreislauf, wenn des Sokrates Seele z. B. ihm neu gegeben wurde und nur in einem andern Menschen wieder fortlebt, andrerseits weiß ja auch Niemand, ob seine Seele den Körper als den ersten oder zwanzigsten bewohnt, ob sie also die Existenz erst beginne oder bereits im Kreislaufe begriffen sei. Da also nach unserer Prüfung die Präexistenz der Seele sich als ungewiß er-

weiset, so ist es auch der darauf sich stützende Kreislauf und dessen Folge, die Fortdauer der Seele.

b) Die ununterbrochene Fortdauer der Menschheit leitet Sokrates nur aus dem Kreislaufe aller Wesen, also auch der Seelen her. Er übersieht aber dabei, daß diese Erscheinung eben so gut gesichert ist, wenn jedes neue Individuum der Menschenwelt eine neue Seele bekommt, mag diese nun jedesmal von Gott neu geschaffen oder durch die Zeugung selbst gesetzt werden, oder mag sie aus der Beschaffenheit und Entwicklung der Materie hervorgehen. Und dieses ist der weitere Punkt, der sich in der obigen Darlegung als ungewiß zeigt. Daher ist leicht einzusehen, daß dieser Beweisführung, die wir in dem bisher Gesagten geprüft haben, keine sichere Schlußfolge zukommt, und daß Sokrates an die Betrachtung des Kreislaufes alles Werdens in übereilter Weise die Worte knüpfte: „Ja, es ist ganz sicherlich so, ... daß es ein Wiederaufleben gibt, und daß aus den Todten die Lebenden entstehen." Er hätte, um zu einem sichern, unumstößlichen Schlusse zu gelangen, vorher all die ungewissen Punkte aus seiner Beweisführung entfernen und namentlich in Bezug auf den letzten genau feststellen müssen, daß die Seelen der neuen Individuen nicht aus einer steten Neuschöpfung Gottes, nicht aus der Zeugung und endlich nicht aus einer Mischung oder Stimmung der Materie entstehen. Das Letztere wird zwar weiter unten zu erweisen gesucht, aber nicht in Bezug auf den Kreislauf, mit welchem doch diese Frage, wie wir gesehen, im innigsten Zusammenhange steht.

Da Sokrates bei Kebes und Simmias vermuthet, sie möchten durch die bisherigen Beweise nicht vollständig über die Fortdauer der Seele beruhigt worden, sondern von der Besorgniß erfüllt sein, es könnte die Seele bei ihrem Austritte aus dem Körper aufgelöst oder gleichsam vom Winde verweht werden:[1]) so tritt er diesem Bedenken in einem neuen Beweise gegenüber (Phaed. c. 25—29) der hergenommen ist von der Einfachheit der Seele.

Von dem Begriffe des „Aufgelöst werden" ausgehend scheidet er die Dinge in der Welt in einfache und zusammengesetzte, gibt das Verhalten beider an und macht dann die Anwendung auf die Seele. Seine Gedanken sind folgende: „Aufgelöst werden heißt

---

[1]) Ph. c. 23.

nichts Anderes als in seinen Theilen eine solche Veränderung erfahren, daß sich dieselben von einander entfernen und so jenes Ganze, welches eben aus diesen Theilen bestand, als solches verschwindet. Demnach ist auflösbar nur das Zusammengesetzte, aus Theilen Bestehende. Betrachten wir die Dinge von diesem Standpunkte aus, so finden wir, daß alle Dinge in der Welt in zwei Classe zerfallen: in solche, die aus Theilen zusammengesetzt sind und in solche, die nicht aus Theilen bestehen, also einfach heißen. Während das Zusammengesetzte einer beständigen Veränderung unterworfen ist und sich immer anders verhält, behauptet sich das Einfache stets in seinem Zustande, bleibt sich immer selbst gleich; während das Zusammengesetzte von den Sinnen wahrgenommen wird, entzieht sich das Einfache den Sinnen und wird nur durch das Nachdenken des Geistes erfaßt. Zu diesem Einfachen, Sichselbstgleichbleibendem, rechnet Sokrates (Plato) die Gottheit und die Ideen, und, wie wir gleich sehen werden, auch die Seelen. Da nämlich in der Doppelnatur des Menschen der Körper die Eigenschaften des Zusammengesetzten hat (sichtbar ist), die Seele aber dem Unsichtbaren gleicht, so weist er der Seele ihren Platz bei dem Einfachen an. Hiefür bringt er außer dem genannten noch mehrere Gründe, welche sämmtlich die verschiedenen Eigenschaften des Körpers und der Seele und somit die Verschiedenheit ihres Wesens (zusammengesetzt — einfach) darthun. Dahin gehört, daß die Seele stets dieselbe bleibt (wenigstens als Subject), wenn auch der Körper Veränderungen erleidet; daß die Seele ihre Denkkraft nicht verliert, wenn gleich der Körper verstümmelt oder seiner Sinnesorgane beraubt wird; daß die Seele das Einfache, die Ideen erfaßt, während der Körper nur Kenntniß der vergänglichen und und wechselnden Dinge erlangt; daß die Seele die reine Wahrheit dann am ersten gewinnt, wenn sie sich möglichst von dem hemmenden Körper losmacht und in sich zurückzieht; endlich daß die Seele befiehlt und der Körper gehorcht, folglich die Seele als Herrscherin dem Göttlichen, der Körper als Diener dem Sterblichen gleicht. Demnach sind Seele und Körper ganz entgegengesetzte Dinge, die eine einfach, der andere zusammengesetzt und folglich müssen ihnen auch die entsprechenden, entgegengesetzten Eigenschaften zukommen, nämlich der Körper muß auflösbar, die Seele unauflöslich, unsterblich sein. Diese Annahme wird noch fester, wenn

wir dabei den Schluß a minore ad majus anwenden, nämlich: Wenn schon der Leib, der doch sichtbar, zusammengesetzt und der dienende Theil ist, nicht sogleich, wie wir sehen, mit dem Tode auseinanderfällt und vergeht, sondern noch eine geraume Zeit (zumal der einbalsamirte) aushält; um wie viel mehr muß der Seele, dem Unsichtbaren, Einfachen, Edleren nach dem Tode Unvergänglichkeit zukommen.[1] Weit entfernt also sich bei dem Tode des Körpers aufzulösen, bleibt die Seele als einfaches Wesen bestehen und kommt an einen reinen Ort, zu einem weisen Gotte, und zwar kommt sie zu diesem um so schneller und sicherer, je mehr sie sich in diesem Leben von den Lüsten des Körpers rein hielt. Wer dagegen in diesem Leben durch Hingabe an den Körper sich befleckte, dessen Seele muß herumirren und wieder in andere Körper eingeschlossen werden." Dieses Letztere, die Seelenwanderung, wird von Sokrates in poetischer Weise vorgetragen.

Dieser Beweis, der sich auf die Einfachheit der Seele und ihr Verhältniß zum Körper stützt, hat zwar viele Anerkennung, aber auch viele Angriffe erfahren. Die Beweiskraft liegt einzig in der behaupteten Eintheilung der Wesen in einfache und zusammengesetzte; nimmt man diese an und erklärt man die Seele als einfach, so ist auch die Auflösbarkeit des Körpers und die Unauflöslichkeit der Seele zugegeben; wird aber dies Fundament bestritten, so fällt der ganze Beweis. Und allgemein wird diese Eintheilung nicht angenommen; denn unter den Alten sind dagegen die Stoiker und Epicuräer (Atomisten), unter den neueren die Materialisten. Da nämlich die ersteren die Seele für ein körperliches Wesen erklärten (für unkörperlich galten ihnen nur vier Kategorien), so galt ihnen die Seele nicht als einfach und nicht als ewig.[2] Die Atomisten des Alterthums werden von Cicero in gebührender Weise zurückgewiesen, indem er ihnen zuruft: „Wie aber entsteht doch jene ganze Gestaltung aus den Atomen? Gesetzt, diese existirten, so gewiß sie nicht existiren: so könnten sie vielleicht einander aus der Stelle verdrängen, und durch Zusammentreffen einander jagen:

---

[1]) .... *Τὸ σῶμα, ... ᾧ προσήκει διαλύεσθαι καὶ διαπίπτειν καὶ διαπνεῖσθαι, οὐκ εὐθὺς τούτων οὐδὲν πέπονθεν, ἀλλ᾽ ἐπιεικῶς συχνὸν ἐπιμένει χρόνον ... κ. τ. λ.* (Ph. c. 29.)

[2]) Stoici usuram nobis largiuntur tamquam cornicibus: diu mansuros aiunt animos; semper, negant. (Cic. Tusc. I. 31. — Cfr. ibid. c. 32.)

aber Bildung, Gestalt, Farbe, Leben gewinnen, nimmermehr. Auf keine Weise demnach bringt ihr einen unsterblichen Gott zu Stande." [1]) Die Annahme und Lehre des neuen Materialismus, der aus der Materie oder aus einer Figuration der Atome das Selbstbewußtsein und Denken ableitet, findet sich in Dr. Fr. Hoffmann's philos. Schr. I. 244 u. 257 eingehend bekämpft und als unwissenschaftlich verworfen.

Aber auch von solchen, welche die Eintheilung Plato's zugeben, werden gegen den Beweis viele Einwendungen erhoben und manche nicht unbegründete. Ein solcher Tadel wird von Prantl ausgesprochen und zwar weil der Beweis formell unrichtig sei; denn der einzige Beweisgrund für die Fortdauer der Seele sei eben nur der, daß sie an einem andern Ort fortdauern soll. Doch möchte hiegegen zu erinnern sein, daß ich nicht in dem „Kommen in den Hades" den Beweisgrund für ihre Fortdauer erblicke, sondern wie im Vorausgehenden auch angegeben, in der Unsichtbarkeit und Göttlichkeit und Einfachheit, die eben aus der Unsichtbarkeit gefolgert wird. [2]) Wahr aber ist die weitere Bemerkung, daß dem Schlusse ex minore ad majus gar keine Bedeutung zukomme, [3]) weil zwei incommensurable Dinge miteinander verglichen werden. Wenn der Körper „eine geraume Zeit aushält," wie Sokrates sagt, so folgt daraus noch nicht, daß die Seele „ewig dauert", sondern gerade das könnte gefolgert werden, was auch an einer andern Stelle (Phaed. c. 37 u. 41.) bemerkt wird, daß sie wohl länger als der Körper, ja viel länger dauere, aber doch zuletzt aus Erschöpfung völlig ersterbe. [4]) Diese Befürchtung spricht Kebes aus; sie wird

---

[1]) Cic. Nat. D. I. 39.

[2]) Ich lege also den Nachdruck nicht auf die Worte: „*Ἡ δὲ ψυχὴ ἄρα . . . τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον οἰχόμενον . . . εἰς Αἴδου ὡς ἀληλῶς*", sondern auf das Folgende: „*αὕτη (ψυχὴ) δὲ δὴ ἡμῖν ἡ τοιαύτη καὶ οὕτω πεφυκυῖα*" *λ. τ. λ.*, weil ich in den ersteren nur das Ergebniß, in den letzteren den Grund der Fortdauer erkenne.

[3]) „Aus dem Comparativ im Vergleiche mit dem Körper folgt gar nichts, da körperlich-zeitliche Dauer und ewige Unvergänglichkeit gerade eben incommensurable Dinge sind." (Prantl's Phädon Anm. 24.)

[4]) *Εἰ γάρ τις . . . . μηκέτι συγχωροίη, μὴ οὐ πονεῖν αὐτὴν* (sc. *τὴν ψυχὴν*) *ἐν ταῖς πολλαῖς γενέσεσι καὶ τελευτῶσάν γε ἔν τινι τῶν θανάτων παντάπασιν ἀπόλλυσθαι . . . οὐδενὶ προσήκει κ. τ. λ.* (Phaed. c. 37.)

wir dabei [illegible] von Tennemann getheilt, der meint,
Wenn [illegible] nicht in Theile aufgelöst, aber plötz-
dien [illegible] gar untergehen könne. Der Befürchtung des Letzteren
aus [illegible] entgegen, indem er die Frage aufwirft, ob das
m[illegible] unzerstörbar sei und dieselbe mit nein beantwortet; denn
d[illegible] etwas kann nicht plötzlich zu Nichts werden; wir müssen
es immer in einen andern Zustand übergegangen, also irgendwie
und irgendwo seiend denken."[2]) Die Bedenken des Kebes aber
beseitigt Sokrates, indem er später auf die Ideen und auf die
Nichtaufnahme des Gegentheils zu sprechen kommt.

Die übrigen Angriffe, die gegen den Beweis gemacht wurden, hat Bischoff aufgezählt und größtentheils widerlegt.[3]) Den Tadel zwar, daß die Einfachheit nicht gehörig nachgewiesen sei, kann er nicht bestreiten; allein er findet schon darin ein hohes Verdienst, daß Sokrates (Plato) diese Einfachheit der Seele ausgesprochen habe. Auch das gibt er zu, daß der Beweis auf die Existenz der Ideen sich stütze und mit Verwerfung der Ideenlehre unhaltbar sei. Wenn aber die Entwicklung, die mutabilitas der Seele als Beweis gegen die Einfachheit der Seele angeführt wird, wenn man in der Einfachheit einen Widerspruch mit der sonst von ihm statuirten Dreifachheit der Seele[4]) findet, so weist er mit Recht auf das Unstichhaltige dieser Einwürfe hin, indem das Subject trotz aller Entwicklung und trotz seiner dreifachen Thätigkeit doch nur ein und dasselbe bleibe. Bei dieser Frage möge das hier eine Stelle finden, was Baader über die Unveränderlichkeit unserer Substanz sagt: „Der eine Geist in uns ist es, der uns als ein substantielles Wesen erweist. Daß unser Ich (Geist, Seele) ein für sich bestehendes, lebendiges, einzelnes Wesen ist, ist ebenso unläugbar, als dasselbe innigstes unläugbares Selbstgefühl der Ichheit in uns und ihrer Permanenz beweist. Wenn Meiners sagt, daß wir alle Augenblicke erfahren, nicht, daß wir unverändert dieselben seien, die wir

---

[1]) Um aber nicht zu viel zu beweisen, unterscheidet Bischoff die Thier- und Menschenseele: nur letztere hat als selbstbewußtes Wesen ein wahres Sein; die Pflanze und das Thier aber kein selbstbewußtes, reales Sein. Daher kommt nur der Menschenseele Einfachheit und Unauflöslichkeit zu.

[2]) Plato's Phädon pag. 324.

[3]) Plato's Phädon pag. 320—325.

[4]) Cfr. Cic. Tusc. I. 10.

vorher waren, sondern, daß wir immerdar unsere Veränderungen erfahren, so hat er insoweit Recht. Nur kann dies gegen die Permanenz der Substanz unseres Ichs nicht nur Nichts beweisen, sondern jene nur bekräftigen. Ich erfahre freilich alle Augenblicke, daß ich nicht mehr auf dieselbe Art bin, als ich vorher war. Wäre ich nun aber meiner Substanz nach nicht immerwährend derselbe, wie könnte ich es inne werden, daß ich anders geworden bin? Bliebe das Substratum aller jener Kraftäußerungen, die unaufhörlich in ihrem Spiele abwechseln, nicht eines und dasselbe, so würde ich mit jedem Augenblicke vergessen, nicht bloß, wie und was ich war, sondern auch, daß ich war." (Die Weltalter p. 47.) Wenn wir nun zum Schlusse, nach der Beleuchtung der vorgekommenen Angriffe uns wieder dem Beweise zuwenden und nach seiner Bedeutung fragen, so können wir ihm diese nicht absprechen. Denn Plato bringt die Eintheilung der Wesen durch sorgfältige Vergleichung des Geistes und Körpers zu Stande, insbesondere aber gibt er dem Beweise durch seine Beziehung auf die göttliche Vorsehung eine ungleich festere Grundlage als es die besagte Eintheilung ist. Er zeigt nämlich, daß die Seelen von Gott zur Wahrheit und Tugend gebildet seien und je nachdem einer im Leben diesem Gebote nachkomme, so werde sich sein künftiger Zustand gestalten: wer sich der Wahrheit und Tugend beflissen, komme zu Gott, wer den Lüsten gefröhnt, werde zu Strafen verurtheilt. Ueber diese Beziehung der Fortdauer auf Gott und seine Eigenschaften wurde schon früher gehandelt. Hier möge nur das noch hervorgerufen werden, daß Sokrates mit der Verdammung nur der vermischten und gleichsam vom Körper durchsickerten Seelen (Phaed. c. 29 u. 30) eine bedingte Seelenwanderung lehrt.

Da Sokrates in dem vorausgehenden Beweise dargethan, daß deßhalb, weil die Seele etwas Unsichtbares, Unkörperliches und Göttliches sei, sie auch unsterblich wäre, so behauptet Simmias,[1]) das Nämliche gelte auch von der Harmonie; denn auch hier herrsche das nämliche Verhältniß zwischen Leier und Harmonie wie zwischen Leib und Seele; auch die Harmonie sei unsichtbar, unkörperlich und etwas Göttliches; demnach müsse auch von ihr das Nämliche gelten wie von der Seele, d. h. sie müsse nach Vernichtung der

[1]) Phaed. c. 36.

Leier fortbestehen. Dies ist der erste Theil seiner Darlegung, der nichts Anderes enthält, als daß Sokrates zu viel bewiesen habe, wenn auch Simmias dies nicht rügen will.

Im zweiten Theile aber geht er darauf aus, die Seele als Harmonie hinzustellen, dem Sokrates seine Pythagoräische Ansicht unterzulegen, um so dann, wenn dies geschehen, d. h. wenn die Seele als Harmonie aufgefaßt wird, aus der Vernichtbarkeit der letzteren auch den Untergang der Seele zu folgern. Als Pythagoräer stellt er also den Satz auf, der Geist sei Harmonie, und die Kraft des Denkens sei nur eine Beschaffenheit des Körpers, entstehe aus der rechten Mischung und Spannung der Theile. Daraus, daß sie eine solche Harmonie, nur eine Erscheinung oder Folge der rechten Spannung und Mischung des Körperlichen ist, wird auf ihr Aufhören geschlossen, und das mit Recht; denn wird der erste Satz zugegeben: „die Seele ist Harmonie", dann muß auch der zweite zugegeben werden, daß von ihr das Nämliche gelte, was von der Harmonie, daß sie also aufhöre, sobald das Substrat vernichtet ist, an die sie geknüpft war. (Cessante causa cessat effectus.) Da aber erfahrungsgemäß mit der Vernichtung der Leier die Harmonie verschwindet, so hört auch mit dem Tode des Körpers und seiner Auflösung die Seele auf.

Ehe wir nun daran gehen, zu sehen, wie Sokrates diesen Einwurf des Simmias widerlegt, und welchen neuen Beweis er für die Fortdauer der Seele aufstellt, wollen wir die Worte des Simmias und ihre Bedeutung für die vorliegende Frage näher betrachten.

Die Ansicht des Simmias, die Seele als Harmonie zu erklären, ist keine neue; denn abgesehen davon, daß er als Pythagoräer die Lehre dieser Schule, die Alles auf die Zahl zurückführte, aussprach, haben auch die Eleaten Parmenides und Zeno nebst andern, die Seele als Harmonie aufgefaßt. Bezeichnend ist auch, was Cicero über diese Auffassung berichtet; denn es geht daraus hervor, daß sich die Ansicht, die Seele sei Harmonie, noch nach Sokrates, ja selbst nach Aristoteles geltend machte. Er schreibt nämlich: „Ut multi ante veteres, proxime autem Aristoxenus, musicus idemque philosophus, ipsius corporis intentionem quandam, velut in cantu et fidibus, quae harmonia dicitur: sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri,

tanquam in cantu sonos (dixit) . . . ." ferner: „Dicaearchus . . . . Pherecratem quendam . . . . disserentem inducit, nihil esse animum . . . . vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit nec sit quidquam, nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et sentiat." (Tusc. I. 10.) [1])

In diese Fußstapfen sind von den Neueren jene getreten, welche die geistigen Thätigkeiten, das Seelenleben, nur als Functionen der leiblichen Organe erklären und mit deren Vernichtung auch das Ende des Geistes proclamiren. Es sind das die Materialisten. Es wird sich weiter unten, wo die Widerlegung des Simmias unternommen wird, Gelegenheit bieten, auch gegen diese mit einigen Bemerkungen aufzutreten. — In der Rede des Simmias sehen wir gleich, daß er auf das Wort „unsichtbar" ein besonderes, ja zu großes Gewicht legt, indem er sagt: „auch die Harmonie sei unsichtbar . . . . . demnach müsse auch von ihr das Nämliche gelten wie von der Seele." Die Harmonie ist allerdings unsichtbar, aber sie ist hörbar, also mit dem Gehörsinnne wahrzunehmen und nur durch diesen: Sokrates aber wollte mit dem Ausdrucke unsichtbar bezeichnen, daß sie überhaupt nicht mit den Sinnen erfaßt werden könne, also übersinnlich sei, außer dem Bereich der Sinnesorgane liege.

Betrachten wir nun, wie Sokrates den Einwurf des Simmias widerlegt. Nachdem er den von Simmias aufgestellten Satz, der das Object seiner Widerlegung bildet, nochmals ausgesprochen hat, um sich zu vergewissern, ihn richtig verstanden zu haben, thut er von drei Punkten aus dar, daß die Seele nicht Harmonie sei, folglich auf sie auch nicht das Nämliche Anwendung finde, was auf die Harmonie.

Zu dem ersten Beweisstück gibt die Präexistenz die Grundlage

---

[1]) Ueber diese und andere Ansichten von der Seele sagt Cicero im Folgenden (c. 11): Si cor aut sanguis . . . . . est animus, certe quoniam est corpus, interibit cum reliquo corpore: si anima est. fortasse dissipabitur; si ignis exstinguetur; si est Aristoxeni harmonia, dissolvetur. Quid de Dicaearcho dicam, qui nihil omnino animum dicat esse? His sententiis omnibus nihil post mortem pertinere ad quemquam potest."

ab; denn die Vorstellung, die Seele sei Harmonie, stehe im Widersprüche mit der schon bewiesenen Präexistenz. Folgen wir ihm nun im Einzelnen.

Um eine feste Basis zu gewinnen, läßt er sich von Simmias versichern, daß das Lernen eine Rückerinnerung sei und daß folglich unsere Seele vor Besitznahme des Körpers irgendwo existiren müsse; dann zeigt er, daß sich die Ansicht, die Seele als Harmonie zu fassen, mit dieser doch unumstößlichen Präexistenz nicht vertrage: sind aber Präexistenz und Harmonie unvereinbare Dinge, dann muß man eines davon fallen lassen, und Simmias hält bei der ihm nun gestellten Wahl an dem Grundsatz fest, daß das Lernen Rückerinnerung und die Präexistenz der Seele nicht zu bezweifeln sei. So gibt er besiegt die Harmonie auf, indem er sagt: „*Ἀνάγκη οὖν μοι, ὡς ἔοικε, διὰ ταῦτα μήτε ἐμαυτοῦ μήτε ἄλλου ἀποδέχεσθαι λέγοντος, ὡς ψυχή ἐστιν ἁρμονία.*“ (Phaed. c. 41.)

Gehen wir nun auf die Frage zurück, warum die Harmonie der Präexistenz widerstreitet, so beweist dies Sokrates in folgenden Sätzen: Nach des Simmias eigenen Worten ist die Harmonie ein zusammengesetztes Ding (aus Tönen); die Seele aber besteht aus dem im Körper Gespannten, da auch sie eine Art Harmonie sein soll. Nun kann aber die Harmonie als Zusammengesetztes nicht früher bestehen als das, woraus sie zusammengesetzt ist. Demnach kann auch die Seele als eine Art von Harmonie nicht vor der rechten Spannung im Körper bestehen, weil sie ja daraus hervorgeht; und doch ist, sagt Sokrates, von uns bewiesen worden, daß die Seele vor dem Körper existirte, folglich kann sie nicht erst Product seiner rechten Spannung oder Mischung sein. Es besteht also zwischen diesen beiden Grundsätzen: Harmonie und Präexistenz ein Widerspruch. Der zweite Punkt schließt zwei Fragen in sich, die nach der Annahme, die Seele sei Harmonie, unlöslich sind und folglich dazu zwingen, den Satz des Simmias zu verwerfen; es sind dies das Denken und die sittlichen Unterschiede der Menschen. Auch hier geht Sokrates in seiner gewohnten Weise zu Werke, durch Aufstellen und Zugeständniß gewisser Sätze eine Basis für seine Deduction zu gewinnen.

Für die erste Frage dienen nun folgende Sätze:[1]) „Jede

---

[1]) Phaed. c. 42.

Zusammensetzung, also auch die Harmonie, kann sich nur so verhalten, wie das, woraus es zusammengesetzt ist; sie kann Nichts thun oder leiden, außer was jene Bestandtheile thun und leiden." [1]) Mit diesen beiden Sätzen hat Sokrates das, was daraus gefolgert werden konnte und mußte, mehr angedeutet, als bestimmte Consequenzen gezogen. Denn gestützt auf sie mußte er nachdrücklich hervorheben, daß durch eine solche Mischung des Körpers, durch eine solche Spannung und Uebereinstimmung seiner Theile wohl die Gesundheit des Körpers, keineswegs aber eine geistige Thätigkeit entstehe, wie sie sich im Denken äußert; er mußte darauf hinweisen, daß die Thätigkeit des Körpers, nämlich Bewegung seiner Theile, auf einem ganz andern Gebiete sich bewege als die Thätigkeit des Geistes und daß daher ein Uebergreifen von einer Sphäre in die andere unmöglich ist; er mußte endlich bemerken, daß die Bezeichnung der Seele als Harmonie wohl ein schönes Bild, aber weiter nichts sei; denn es ist unrichtig, den Zustand, in welchem sich sich der Mensch d. i. der menschliche Körper eben durch die belebende Kraft der Seele befindet, als das Wesen der Seele zu bezeichnen; das Ebenmaß, die Uebereinstimmung und die rechte Spannung der körperlichen Theile ist eine Aeußetung der seelischen Kraft, nicht aber die Seele selbst.

Der zweiten Frage, welche die sittlichen Unterschiede der Menschen in's Auge faßt, sind folgende Sätze vorauszuschicken: „Die Harmonie ist keiner Steigerung fähig, es kann also keine Harmonie in höherem Grade harmonisch sein als eine andere; es kann keine Seele mehr und in höherem Grade eine Seele sein als die andere; in der einen Seele findet sich Vernunft und Tugend, in der andern Unvernunft und Lasterhaftigkeit." [2]) Von diesen zugestandenen Wahrheiten ausgehend, führt nun Sokrates die Sache also durch: „Die Tugend der einen Seele kann als Harmonie, die Lasterhaftigkeit der andern als Disharmonie angesehen werden. Wenn auch

---

[1]) Wie unrichtig diese Sätze und ihre Anwendung auf die Harmonie seien, zeigt Prantl (Phaed. Anm. 36): „weil von den Theilen auf das Ganze geschlossen wird, während doch das Ganze als Ganzes sein eigenthümliches Sein hat, oder auch die Harmonie, wenn sie Zusammenfügung sein soll, eben darin, daß sie die Zusammenfügung ist, ein anderes Sein hat, als das Zusammengefügte als solches" u. s. w.

[2]) Phaed. c 42.

[illegible] einer Harmonie (der Seele) noch
[illegible] Tugend und andrerseits in einer Har=
[illegible] Disharmonie (Lasterhaftigkeit) sein soll, so
[illegible] daran festhalten, daß es keine Steigerung der
[illegible] und also keine Seele mehr als eine andere an
[illegible] Disharmonie Theil haben kann: es muß also jede
[illegible] Tugend und Lasterhaftigkeit gleichmäßig Antheil haben;
[illegible] die Harmonie, wenn sie vollständig ist, an Dis=
harmonie [illegible] Theil hat, ebenso wenig wird die Seele, wenn sie voll=
[illegible] Seele d. i. Harmonie ist, an der Schlechtigkeit d. i. Dis=
harmonie Theil haben. In Folge dieser Begründung, so schließt
Sokrates seine Deduction, werden uns alle Seelen aller Thiere in
gleicher Weise gut sein, wofern sie als Seelen ihrer Natur nach
in gleicher Weise eben dies, nämlich Seelen sind." Wir aber ziehen
die Consequenz weiter im Besondern für das menschliche Leben und
sagen: es sind hiemit alle sittlichen Unterschiede aufgehoben, weil
alle Seelen als Harmonie nichts Disharmonisches, nicht Schlechtes
in sich tragen können; die Erfahrung zeigt aber, daß diese Con=
sequenz falsch ist und folglich ist die Voraussetzung falsch, woraus
sie hervorging, nämlich die Seele als Harmonie zu fassen.

Die Ansicht des Simmias greift Sokrates von einem dritten
Punkte aus an; gestützt auf die zwei Sätze „die Harmonie folgt
dem, woraus sie zusammengesetzt ist und geht ihm nicht voran;
die Harmonie kann sich nicht gegentheilig bewegen oder ertönen als
ihre Bestandtheile," [1]) weist er nach, daß dies bei dem Verhältniß
von Seele zum Körper nicht stattfindet und daß in Folge der fac=
tischen Widerlegung obiger Sätze von der Seele als Harmonie
nicht geprsochen werden könne. Denn wenn die Seele Harmonie
ist, so muß sie so erklingen, wie ihre Bestandtheile in Schwing=
ungen versetzt sind, sie muß also jenen Bestandtheilen folgen und
kann nicht vorhergehen, so daß sich die Bestandtheile in ihrer Span=
nung nach ihr richten müßten. Aber wir finden das gerade Gegen=
theil; wir finden, daß sie allem Jenem, woraus sie bestehen soll,
leitend vorangeht, daß sie das ganze Leben hindurch sich dem Körper
und seinen Theilen widersetzt und über ihn gebietet, und anstatt
von ihm abhängig zu werden, ihn selber in ihre Zucht nimmt in

[1]) Phaed. c. 42.

der Gymnastik und Heilkunst, den Begierden und Leidenschaften droht und gute Lehren gibt. So wird also die Seele nicht von den körperlichen Zuständen geleitet, sondern sie kann dem Leibe gebieten und ihm widerstreben: Dies Alles ist dem Begriffe der Harmonie entgegen und so ist es unmöglich, daß die Seele Harmonie sein kann.

Die Ausstellungen, welche gegen diese dreifache Zurückweisung des Simmias und seiner Ansicht, die Seele sei Harmonie, vorgebracht worden sind, hat Bischoff in seiner Schrift (Platon's Phädon) ausführlich besprochen, und keiner derselben eine solche Stichhaltigkeit beilegen können, daß dadurch Plato's (oder des Sokrates) Argumentation entkräftet würde.

In der nämlichen Frage hat auch Dr. Frohschammer gegen C. Vogt und die Materialisten eine Lanze gebrochen und ihre Ansicht zurückgewiesen, daß die geistigen Thätigkeiten sonst nichts seien als Functionen der leiblichen Organe und daß sie mit diesen aufhörten, gerade so wie die Harmonie mit der Leier. Derselbe sagt nämlich: „Es ist nicht undenkbar, nicht unmöglich, daß der Geist etwa für sich ist und besteht, und dennoch sich *nur* äußern kann mittelst des leiblichen Organes, des Gehirns. Es gibt in der Welt unläugbar Verhältnisse, wo das Wirkende verschieden ist von der Wirkung, der Gebrauchende von dem Instrument, das er gebraucht, und das ihm zu seiner Kundgebung schlechterdings nothwendig ist. Also *kann* auch zwischen Geist und Leib, und insbesondere zwischen den Centralnerven desselben ein ähnliches Verhältniß bestehen. Der *Violinspieler ist nicht eins* mit seiner *Violine*. Möglicherweise ist also der Geist verschieden von seinem Leibe. Mit dem Beweise, daß der Geist (die Seele) in seiner (ihrer) irdischen Manifestation *bedingt* ist durch das Gehirn und seine Functionen, ist *noch nicht bewiesen*, daß er (sie) ohne das Gehirn gar nicht mehr sei.“ [1])

Wir kommen nun zum letzten Beweise, der von Sokrates für die Fortdauer der Seele vorgebracht wird; in demselben ist zugleich die Widerlegung des Kebes enthalten, der da meinte, die Seele sei wohl viel vorzüglicher und göttlicher als der Körper, könne aber durch die Länge der Zeit kraftlos werden und vergehen. Eingeleitet

---

[1]) Streitschrift des Dr. Frohschammer gegen C. Vogt, enthalten in Dr. Fr. Hoffmann's philos. Schrift. I. pag. 267.

wird dieser Beweis durch des Sokrates Worte: „Ἄρχομαι ἀπ᾽ ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἆλλα πάντα· ἃ εἴ μοι δίδως τε καὶ συγχωρεῖς εἶναι ταῦτα, ἐλπίζω σοι ἐκ τούτων τήν τε αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν, ὡς ἀθάνατον ἡ ψυχή." (Phaed. c. 49.) Es ist damit zugleich die Grundlage der Beweisführung angegeben, nämlich die Ideenlehre; wie sie früher als Beweisgrund für die Präexistenz der Seele dienen mußte, so hier für die Postexistenz derselben. Der Beweis zerfällt in Verfolgung des einen oben angegebenen Zieles in zwei Abtheilungen; die erste geht wieder auf die Realität der Ideen zurück; die zweite behandelt die Nichtaufnahme des Gegentheils. Die Gedanken des Sokrates sind:

„Nur das Wesen der Dinge, die Ideen sind sich immer selbst gleich und unwandelbar; und die einzelnen Dinge werden nur durch die Theilnahme der Idee zu dem, was sie sind: damit also ein Ding schön sei, muß es an der Idee des Schönen Theil nehmen; ein Ding wird nur groß durch die Anwesenheit des absolut Großen d. i. Idee des Großen; und damit ein Ding beseelt sei und lebe, wird die Anwesenheit der Seele und des Lebens verlangt. Somit gibt es eine Idee des Schönen, Guten, Großen, Kleinen, und eine Idee des Lebens. Jede einzelne Idee ist etwas und die übrigen Dinge haben davon, daß sie an eben diesen Ideen Theil haben, ihre Benennung.[1]) Auch in der Seele befindet sich ein solches Wesen, eine solche Idee und zwar besteht die Wesenheit der Seele im Denken; da also die Wesenheiten, die Ideen ewig existent sind, muß auch die der Seele ewig sein, d. h. die Seele kann nie ihres Denkens beraubt werden, muß also auch nach dem Tode noch fortexistiren.[2])

---

[1]) Ἐπεὶ αὐτῷ ταῦτα συνεχωρήθη καὶ ὡμολογεῖτο εἶναί τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τἆλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν, τὸ δὴ μετὰ ταῦτα ἠρώτα κ. τ. λ." (Phaed. c. 50.)

[2]) Daß dieser Beweis mit der Verwerfung der Ideenlehre fällt, ist klar; daß aber die Realität der Ideen nicht wohl geläugnet werden könne und daß diese Realität der Ideen, worauf der Beweis beruht, nicht davon abhängt, ob denselben eine Sonderexistenz oder Immanenz in den Dingen zukomme, hat Bischoff in seiner Schrift pag. 333 dargelegt. Von Wyttenbach wird bei diesem Beweise dem Plato der Vorwurf gemacht (pag. 250), er habe die Classe der existirenden Dinge mit der der m ö g l i c h e n vermengt. — Deßgleichen tadelt es Prantl (Anm. 45), die Ideenlehre soweit wie Plato auszudehnen und in

Die zweite Abtheilung, die Nichtaufnahme des Gegentheils, ist von Sokrates sehr weitläufig behandelt (Phaed. c. 50—55), indem er wohl der Schwierigkeit des Verständnisses wegen theils die nämlichen Gedanken öfter wiederholt und an Beispielen erläutert, theils die nämlichen Sätze sich abermals zugestehen läßt, um bei seiner Deduction die feste Grundlage nicht zu verlieren. Er läßt sich aber in folgender Weise vernehmen:

„Da die Ideen ewig sich gleich und unveränderlich sind, so können sie nie in ihr Gegentheil übergehen; es kann also wohl ein kaltes Ding warm und ein schöner Gegenstand häßlich werden, nie aber wird die Kälte als solche, die Idee des Kalten, zur Wärme werden, und nie wird die Idee des Schönen, des absolut Schönen, in die Häßlichkeit übergehen. Allein nicht bloß die entgegengesetzten Ideen nehmen einander nicht auf (Gerad — Ungerad; Groß — Klein), sondern auch diejenigen Dinge, denen eine Idee wesentlich immanent ist (und durch welche Idee sie, wie oben dargelegt worden, erst zu dem werden, was sie sind), können die Idee nicht annehmen, welche der in ihnen liegenden Idee entgegengesetzt ist. Daß also das Gerade als solches die ihm entgegengesetzte Idee, d. i. das Ungerade nie in sich aufnimmt, d. h. zum Ungeraden werde, ist nach Obigem leicht ersichtlich; allein auch der andere Satz wird durch ein Beispiel verständlicher werden. Wir nehmen die Zahl fünf; dieser Zahl ist die Idee des Ungeraden wesentlich immanent; denn durch die Theilnahme an dieser Idee und durch sonst Nichts, wird sie erst ungerad; dieser in ihr liegenden Idee ist die Geradheit entgegengesetzt; also kann fünf nicht die Geradheit in sich aufnehmen oder gerade werden. Wenden wir dieses auf die vorliegende Frage an. Wie Gerade und Ungerade einander entgegengesetzt sind, so Leben und Tod. Es wird also nach dem Gesagten a) das Leben nie den Tod in sich aufnehmen d. i. das Leben an sich wird nicht zum Tode werden. Wir nehmen ferner b) ein der Fünfzahl ähnliches Verhältniß an. Gleichwie schön das Ding ist, worin die Idee des Schönen wohnt, und wie der Fünf die Idee des Ungeraden wesentlich ist und so diese Zahl ungerade wird; so ist der

---

bequemer Weise für jedes Ding und jede Qualität eine transscendente Potenz als kleinen Schöpfer zu fingiren anstatt die Causalität des Entstehens tiefer zu fassen.

Seele die Idee des Lebens immanent. Gleichwie ferner, wie wir eben gesehen, die Fünf die ihrer wesentlichen Idee (Ungerade) entgegengesetzte Idee (das Gerade) nicht aufnehmen kann, so kann die Seele die ihrer wesentlichen Idee (dem Leben) entgegengesetzte Idee (das Sterben) nicht in sich aufnehmen. Demnach ergibt sich hieraus „die Seele nimmt das Sterben nie in sich auf.“ Wenn nun dasjenige, was das Gerechte nicht in sich aufnimmt, ungerecht ist, so ist das, was das Sterben nicht in sich aufnimmt, unsterblich. Folglich ist die Seele unsterblich.“ Von diesem Beweise ist Kebes, und wie es scheint, auch die Uebrigen ganz befriedigt; denn auf des Sokrates Frage: *„Τοῦτο μὲν δὴ ἀποδεδεῖχθαι φῶμεν; ἢ πῶς δοκεῖ;“* antwortet er: *„Καὶ μάλα γε ἱκανῶς, ὦ Σώκρατες.“* (Phaed. c. 55.)

Sokrates schließt seinen Beweis nicht hier, sondern er will auch noch darthun, daß der Seele außer der Unsterblichkeit auch noch Unvergänglichkeit zukomme. Es muß hier ein Satz vorausgeschickt werden, den er in der letzten Argumentation öfters wiederholte. Er sagte nämlich: Wenn zu dem Großen als solchem das (absolut) Kleine kommt, so nimmt ersteres das Kleine nicht auf, sondern von zweien geschieht eines: entweder das Große flieht vor dem Kleinen, geht ihm aus dem Weg, wenn sich das Kleine nähert, oder wenn Letzteres herangekommen ist, ist das Große schon zu Grund gegangen. Wenn also z. B. zum Schnee (Kalten) Wärme tritt, so wird er zu Wasser, geht als Schnee unter; denn er kann nicht die Wärme in sich aufnehmen und dabei noch Schnee bleiben. Diesen Satz stellt er dann allgemein hin: Wenn zu einer Idee (Ungerad) die entgegengesetzte tritt (Gerad), so geht die erste ihm aus dem Wege oder sie geht zu Grunde. Allein „das Zugrundegehen“ findet bei der Seele nicht statt; denn sie ist unvergänglich. Begründen läßt sich dies so (Sokrates begründet es allerdings nicht): der Seele ist die Idee des Lebens immanent; zum Wesen des Lebens gehört aber unsterblich. Mit der Idee des Lebens muß auch das mit dem Leben nothwendig verknüpfte „unsterblich“ der Seele inne wohnen; es gehört also der Seele das „unsterblich“ an; das Unsterbliche schließt aber jede Art der Vernichtung aus, folglich ist die Seele unvergänglich. Diese beiden Eigenschaften der Seele „unsterblich und unvergänglich“ festhaltend argumentirt Sokrates weiter: Wenn zu der unsterblichen Seele das Sterben (Tod)

kommt, so wird sie es nach dem vorhin Gesagten nicht in sich aufnehmen und nicht zu einer todten werden, sie, welche die Idee des Lebens in sich trägt; sie wird aber auch nicht zu Grunde gehen, wie der Schnee bei Ankunft der Wärme, denn sie ist unvergänglich, sondern sie wird das andere thun, sie wird ihrem Gegentheil aus dem Wege gehen und so schließt denn Sokrates diese ganze letzte Beweisführung mit den Worten: „Wenn der Tod zu dem Menschen herankommt, so stirbt, wie es scheint, das Sterbliche an ihm (d. i. der Leib), das Unsterbliche aber (Seele) geht unversehrt und unverwüstlich fort und entfernt sich, indem es dem Tode aus dem Wege geht.“ Und zum Kebes gewandt, spricht er die hohe Versicherung aus: „Also gewisser als Alles ist die Seele unsterblich und unvergänglich, und in der That werden unsere Seelen im Hades sein.“ (Ph. c. 56.)

Gegen diesen Beweis des Sokrates (Plato), den er wohl, weil er zuletzt vorgebracht und so ausführlich behandelt ist, für den zwingendsten gehalten hat, sind sehr viele Einwürfe erhoben worden. So findet ihn Prantl in mehrfacher Hinsicht tadelnswerth, denn er sagt, er sei a) der schwächste von allen, weil damit ebensogut bewiesen werden könne, daß Alles und Jedes unsterblich, weil sein Begriff nie sein eigenes Gegentheil in sich aufnehmen könne, daß also das Blaue unvergänglich sei, weil es nie nicht-blau sein könne; er findet also hierin zu viel bewiesen; den gleichen Fehler des zu weiten Beweises erkennt er darin, daß er auch von der Thier- und Pflanzenseele gelte; b) die Beweisführung gelte, so erklärt Prantl ferner, nur so lange, als ein Ding eben sei, was es sei, und daß damit also nur bewiesen werde, daß die Seele nur so lange sie lebe, nicht todt sein könne.[1]) c) Plato schiebe in den Begriff des Lebens den der Unsterblichkeit hinein und könne daher nur folgern, daß die Seele, so lange sie unsterblich sei, nicht sterblich sein könne.[2])

Die Bedenken anderer, theilweise mit den eben vorgetragenen übereinstimmend, führt Bischoff auf:[3]) derselbe steht aber auf Seite

---

[1]) Daß der nämliche Tadel von vielen andern Kritikern erhoben werde, so von Tiedemann und Tennemann, führt Bischoff an pag. 331.

[2]) Plato's Phädon v. Prantl Anm. 48.

[3]) Plat. Phaedon pag. 331.

Plato's und weist vor allem den Vorwurf zurück, Plato habe einen so läppischen Beweis geliefert, daß die Seele nur so lange sie Seele sei, unsterblich sein müsse. Er geht hiebei von dem Wesen der Seele aus und weist nach, daß das ἀθάνατον zu ihrem Wesen gehöre, und daß also dieses den Zugang des Todes unmöglich mache. Auch die Anwendung auf Thier- und Pflanzenseele bestreitet er, weil nur die Menschenseele an der Idee des Lebens vollen Antheil hat und ihr ein anderes Sein als der Thier- und Pflanzenseele zukommt: folglich ist bei dieser Verschiedenheit des Seins nicht nothwendig, ja nicht einmal möglich, daß der Thier- und Pflanzenseele das nämliche Prädicat wie der Menschenseele zukommt.

Wenn wir nun einen Rückblick werfen auf die im Phädon vorgetragenen Beweise, so können wir zwar nicht sagen, daß sie in jeder Hinsicht befriedigen und den Satz von der Unsterblichkeit als unumstößlich hinstellen; aber dennoch müssen wir zu Sokrates mit hoher Bewunderung aufblicken sowohl wegen seiner Haltung als auch deßwegen, weil er, oder vielmehr sein Schüler Plato, in diesem Dialoge den ersten Versuch macht, die Unsterblichkeitslehre wissenschaftlich zu begründen: und dieses unternommen zu haben, dies allein stellt ihn schon weit über seine Vorgänger. In Hinsicht darauf und in Anbetracht der Schwierigkeit des Gegenstandes darf man wohl über die schwachen Partien mancher Beweise hinweggehen; insbesondere aber muß man dadurch ganz besonders sich ergriffen und befriedigt fühlen, daß Sokrates in dieser Frage einen so großen Nachdruck auf das ethische Motiv legt. —

Wie stellt sich nun Aristoteles, Platon's Schüler, zur Unsterblichkeit?

Die Antwort hängt wesentlich ab von der Stellung, die er überhaupt zu Plato einnimmt. Während häufig der Schüler dem Systeme seines Lehrers mehr oder weniger treu bleibt und dieses auf der überkommenen Grundlage weiter fortbildet, finden wir hier einen vollständigen Gegensatz, der sich theils in dem Ausgangspunkte der philosophischen Untersuchungen und auf dem Gebiete zeigt, dem sich jeder von beiden vorzugsweise zuwandte, theils in der Form der Darstellung, theils in der geringeren oder größeren Strenge gegen Abschweifungen vom Gegenstande der Erörterung.

Wenn wir dieses in's Auge fassen und beifügen, daß in Folge der verschiedenen philosophischen Stellung auch die Grundfragen,

auf welchen sich die Ansicht über die Unsterblichkeit aufbauen muß, von beiden ganz verschieden aufgefaßt werden, so läßt sich schon von vornherein annehmen, daß Aristoteles von seinem Lehrer auch in der Unsterblichkeitsfrage bedeutend abweiche.

Eine solche Grundfrage, welche Aristoteles anders als Plato auffaßt und löst, ist an erster Stelle Gott und die Welt. Während Plato eine Materie und einen sie formenden Geist als gleich ewig neben einander setzt, kennt Aristoteles keine Materie in dem Sinne, daß Gott daraus die Welt gebildet hätte. Die Materie des Aristoteles ist nichts Wahrnehmbares, sondern er nennt „Materie das, was nicht der Wirklichkeit nach ein bestimmtes Etwas ist (τόδε τι = etwas Individuelles), sondern nur der Möglichkeit nach.“ [1])

Eine zweite Grundfrage ist die Ideenlehre und die darauf beruhende Körperwelt. Während Plato die Ideen einer eigenen, übersinnlichen Welt zuweist und sie als die Urbilder der sinnlich wahrnehmbaren Dinge betrachtet, während er nach den Ideen Gott aus der Materie die Welt bilden läßt, während nach ihm in Gott, der allumfassendsten Idee, die Ideen enthalten sind, verwirft [2]) Aristoteles all diese Vorstellungen durch folgende Behauptungen: a) die Formen, die wir in der Welt erblicken, sind nicht von Gott (durch Abdruck der Urbilder in die Materie) in die Natur gelegt, sondern sie gehören der Natur selbst an und machen das Wesen der Natur aus. b) Diese Formen liegen als Keime in der Natur, d. h. um sich zu körperlichen Dingen zu gestalten, müssen die Keime eine Anregung erfahren, gleichwie zu den Fruchtkeimen gewisse Bedingungen treten müssen, damit die in ihnen schlummernde Potenz sich äußere. c) Sowenig nun die Fruchtkeime sich selbst diese Entfaltungsbedingungen geben können, ebenso wenig vermögen dies die Formkeime, sondern die Anregung muß durch ein anderes über den Formen stehendes Wesen kommen. Und dieses führt uns auf die dritte Grundfrage, nämlich die Auffassung Gottes.

Plato schreibt dem göttlichen Wesen Intelligenz zu, die sich nach Außen durch zweckmäßiges Gestalten und Ordnen manifestirt; Aristoteles dagegen faßt die Gottheit als reine Intelligenz, die Nichts kennt und denkt als sich selbst und in dieser Selbstbeschauung

---

[1]) Metaph. VII 1.

[2]) Metaph. I. 9.

selig ist.[1]) Er ist das die Formkeime anregende und gleichsam belebende Wesen; jedoch nicht mit Bewußtsein geschieht diese Anregung, sondern durch Gottes bloßes Dasein gegenüber den Formkeimen; seine Wirksamkeit ist also nicht frei wollend. Nach dieser Anschauung kann er sagen, daß Gott die Welt nicht gebildet habe, sondern daß er als anregendes Wesen ihr Gestaltungsgrund sei. Von Ewigkeit her also stehen sich gegenüber: Gott und die in den Keimen vorhandene Welt.

Aus dieser grundverschiedenen Stellung läßt sich also leicht abnehmen, daß er die Unsterblichkeitsfrage gegen Plato entscheidet; ja gerade jene Sätze, auf denen Plato seine Beweise aufgebaut hat, bekämpft und verwirft er, wie die Ideenlehre, die Präexistenz, die Seelenwanderung, die Wiedererinnerung.[2])

Doch wir wollen ihn selbst hören und insbesondere beachten, was er in seiner Schrift „Ueber die Seele" sagt. Es sei aber gleich von vornherein bemerkt, daß er sich deutlich und ausführlich über die Frage nicht ausspricht, sondern aus einzelnen Sätzen, die er bei der Untersuchung über das Wesen der Seele aufstellt, kann nur entnommen werden, ob und wie er die Fortdauer der Seele zugesteht. Auch das darf nicht unbeachtet bleiben, daß man bei Aristoteles exoterische und esoterische Sätze zu unterscheiden hat, wie dies uns Gellius (Noct. att. XX. 5) ausdrücklich berichtet. Als Grieche mußte er sich, um nicht mit der allgemeinen Ansicht und dem hergebrachten Cultus in Widerspruch zu gerathen und etwa das Schicksal des Anaxagoras zu theilen, für die Fortdauer nach dem Tode aussprechen. Diese Uebereinstimmung mit der Volksreligion ist von ihm niedergelegt in dem Dialoge Eudemus. Plutarch berichtet darüber folgendes:[3]) In dem Buche von der Seele, welches den Titel führt **Eudemus** oder „über die Seele" sagt

[1]) Metaph. XI. 7.

[2]) Wohl spricht auch Aristoteles von einer Wiedererinnerung, aber als von einer Thätigkeit der Seele, gleichsam einer Schlußfolgerung. Da nun diese Thätigkeit der Seele an den Körper gebunden ist (er nennt den Vorgang ein Suchen, ein Bewegen in einer der früher gehabten Bewegungen), so nennt er die Wiedererinnerung etwas Körperliches (*σωματικόν τι*) und läßt diese mit dem Untergange des Körpers verschwinden, während Plato sie fortdauern und nach vollzogener Seelenwanderung wieder in Thätigkeit treten läßt. (De mem. et remin. c. 2.

[3]) Consol. ad Apoll.

Aristoteles: „Deßhalb glauben wir nun nicht allein, daß die Verstorbenen vollkommen glückselig seien, sondern halten es auch für unerlaubt, gegen sie als solche, welche schon in einem höheren Zustande sind, Unwahrheiten und Lästerungen auszustoßen; und unsere Meinung ist schon so uralt, daß man weder den Ursprung noch den ersten Urheber angeben kann, sondern sie sich aus dem grauesten Alterthume herschreiben muß." Dann kommt die Erzählung von Midas und Silenus und am Schlusse derselben heißt es: „damit gab er also deutlich zu erkennen, daß der Mensch sich nach dem Tode in einem weit besseren Zustande befinde als im Leben." [1])

In seinen philosophischen Schriften dagegen offenbart er diesen Volksglauben an Unsterblichkeit nicht, ja es müssen vieler seiner Behauptungen als vollständige Negation einer solchen Fortdauer, wie er sie in dem genannten Dialoge annimmt, gedeutet werden.

Im ersten Buche seiner philosophischen Schrift „über die Seele" verhält er sich negativ und kritisch; denn er theilt die Ansichten der früheren Philosophen über die Seele mit, wie sie am Anfang dieser Abhandlung erwähnt sind, und widerlegt dieselben nach drei Hauptgruppen, nämlicher solcher, welche als Substanz der Seele einen materiellen Urstoff, oder einen immateriellen, oder einen gemischten setzten. Der positive Theil seiner Schrift beginnt dann im zweiten Buche mit der Untersuchung über den allgemeinen Begriff und das Wesen der Seele. Indem er nämlich annimmt, daß es einen allgemeinen Begriff der Seele gebe, der in den einzelnen beseelten Wesen zur Erscheinung kommt, sucht er zuerst dasjenige, welches die Seele zur Seele macht d. h. er fragt, was das Allgemeine sei, an welchem die verschiedenen Seelen, die er unterscheidet, gleichmäßig Theil haben müssen, um kraft dessen Seelen zu sein, (*Τίς ἀν εἴη κοινότατος λόγος τῆς Ψυχῆς*; De an. II. 1.) Sodann entwickelt er jenes Allgemeine, verfolgt die Seele in den verschiedenen Stufen, die sie bei ihrer Entfaltung durchläuft und bezeichnet die menschliche Seele als die vollendeste, weil in ihr der allgemeine Begriff am vollkommensten entfaltet und sie daher über die andere unendlich erhaben sei. Aristoteles bestimmt nun die Seele als das den Leib absolut bestimmende, durchdringende und gestaltende Princip, als das sich im Stoffe Verwirklichende (*ἐντελέχεια*). [2])

---

[1]) Cfr. Cic. Tusc I. 48 u. De Divin. I. 25.

[2]) Das Wort *ἐντελέχεια* bietet für die Uebersetzung große Schwierigk...

Sodann unterscheidet er in der Seele ein ernährendes, empfindendes und denkendes Vermögen (*Ψυχὴ θρεπτική*, *ψυχὴ αἰσθητικὴ*, *ψυχὴ νοητική*) oder eine Pflanzenseele, Thierseele, Menschenseele. Jede wird durch eine spezifische Bestimmtheit zu einem neuen Begriff; so ist bei der Pflanzenseele die Ernährung, bei der Thierseele die Empfindung, bei der Menschenseele das Denken das Spezifische, welches zu dem allgemeinen Begriffe der Seele hinzutretend diese drei Arten von Seelen bildet. Diese dreierlei Seelen stehen aber nicht getrennt von einander, und nicht unabhängig neben einander, sondern sie bilden eine solche Stufenfolge, daß die folgende Seele vollkommner als die vorausgehende oder daß das Vermögen der vorausgehenden Seele in der folgenden als ein Bestandtheil aber nicht begriffbestimmend enthalten ist. So kommt der Pflanzenseele nur das Ernähren zu und dieses ist bei ihr das Hauptmoment; der Thierseele kommt als untergeordnetes Moment die Ernährung, als vorzüglichstes und bestimmendes das Empfinden zu; endlich der Menschenseele gehören Ernährung und Empfinden als Vorstufen, das Denken aber als begriffbestimmendes Vermögen an. Es sagt in dieser Beziehung Aristoteles: „Den Pflanzen kommt nur das ernährende Vermögen zu; andern aber dieses und auch das empfindende; andern auch das Denken und der Geist (*τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς*) wie bei den Menschen." [2]) Und da nach seinen Worten „immer in dem Späteren das der Möglichkeit nach Frühere ist, wie in dem Quadrate das Dreieck, in dem Empfindenden das Ernährende", so zieht sich durch das Leben in der Schöpfung gleich einem Faden die Entwicklung aus dem Unvollkommeren zum Vollkommneren und die beseelten Naturwesen bilden ein gegliedertes Ganzes.

Mit Uebergehung der Pflanzen- und Thierseele wenden wir uns gleich zur Menschenseele. Des Aristoteles Ansicht über die Frage ihrer Fortdauer ist von ihm gegeben in den Worten: „Wenn der Geist (*νοῦς*) abgetrennt ist (v. Allem), so ist er allein das was er ist, und dies allein ist unsterblich und ewig; wir erinnern uns aber nicht, weil dieses (d. i. das Ewige, der Geist) nicht leidet; der

---

Cicero gibt es mit continuata motio et perennis, indem er ohne Zweifel *ἐνδελέχεια* las. (Aristoteles animum *ἐνδελέχειαν* appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem. Tusc. I. 10.) Andere durch actus primus. Suidas erkärt es mit rei subjectae forma.

[2]) De an. II. 3.

leidende Verstand (παθητικὸς νοῦς) aber ist vergänglich und denkt nichts ohne diesen (d. i. ohne den Geist)." [1])

Es ist nur nöthig das hier Ausgesprochene weiter zu entwickeln. Es ist nämlich darin zu bemerken eine Trennung oder Unterscheidung des νοῦς, die Läugnung einer Erinnerung nach dem Tode, die Vergänglichkeit des Verstandes und die Unsterblichkeit des Geistes.

Wie bereits aus der obigen Stelle hervorgeht, unterscheidet Aristoteles in der Menschenseele sehr bestimmt das Denken und den Geist, wenn er auch den Ausdruck νοῦς für beide gebraucht. Das Unterscheidende wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Als Gemeinsames, welches den Pflanzen, Thieren und den Menschen zukommt, wird von Aristoteles die Seele (ψυχή) gesetzt; durch sie werden sie beseelte Wesen.

Sie kommt aber diesen drei Arten von Wesen nicht in demselben Umfange zu, sondern mit je einer näheren Bestimmung, mit Zugabe eines neuen Vermögens, so daß eine Erweiterung, eine Vervollkommnung der Seele Statt findet. Denn a) bei der Pflanze ψυχὴ θρεπτική wird sie b) beim Thiere zur ψυχὴ θρεπτικὴ καὶ αἰσθητική und c) beim Menschen zur ψυχὴ θρεπτικὴ καὶ αἰσθητικὴ καὶ νοητική. Oder mit anderen Worten: die Pflanze hat nur ein Vermögen, das Thier zwei, der Mensch drei. Von diesen drei Vermögen des Menschen gehen die zwei ersten, die er mit den zwei andern Wesensstufen gemein hat, mit dem Tode unter, und das dritte, nämlich die ψυχὴ νοητική, theilweise d. h. insofern das Denken als neues Vermögen aus den beiden andern sich herausbildet, sie zur Grundlage hat; insofern aber der νοῦς sich nicht aus der ψυχή entwickelt, nicht die zwei andern Vermögen als Voraussetzungen seiner Existenz hat, sondern von Außen zur höchst entwickelten ψυχή (d. i. Menschenseele) hinzugetreten ist, bleibt der νοῦς. Es wird also von Aristoteles in der Menschenseele ein leidender νοῦς und ein thätiger νοῦς unterschieden. Diese Unterscheidung gründet sich auf seine Ansicht von der Materie. Diese ist ihm nämlich der allgemeine Grund, aus dem dieses oder jenes werden kann, wenn ein Anderes als Thätigkeit hinzutritt und das in der Materie Verborgene, der Möglichkeit nach Seiende, zum wirklichen Sein gestaltet. So ist z. B. der Fichtensamen die Fichte der Mög-

[1]) De anim. III. 5.

lichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach. Zur wirklichen Fichte wird der Fichtensamen erst dann, wenn der in ihm enthaltene Baum geweckt wird und sich entfaltet. Dieses gestaltende Princip wird von Aristoteles Entelechie genannt.

Weil nun dasjenige, welches von einem Andern bestimmt und gestaltet wird, als Zugrundeliegendes, als Materie erscheint und in der ganzen Natur dieses Gesetz herrscht, nämlich die Möglichkeit zu etwas und die gestaltende Thätigkeit, so nimmt Aristoteles auch in der Menschenseele dieses an und unterscheidet den *νοῦς* a) als Materie, insofern er leidet und bestimmt wird; b) als Thätigkeit, als wirkende Ursache. Seine hierher gehörenden Worte lauten: „Da in der ganzen Natur Etwas ist, die Materie in jeder Gattung, (dieses ist das, was der Möglichkeit nach Alles Einzelne wird) ein Anderes aber, was die Ursache und die Thätigkeit ist, deßhalb, weil es Alles hervorbringt, sowie sich die Kunst zur Materie verhält: so müssen auch in der Seele diese Unterschiede sein. Es ist also der eine Geist (*νοῦς*) ein solcher weil er Alles wird, der andere aber ein solcher, weil er Alles thut, wie eine Kraft, so z. B. das Licht." [1]) Daß Aristoteles den *νοῦς* als Vernunft vom Denken unterscheidet, beweist auch folgende Stelle: „Andern (beseelten Wesen) kommt auch das Denken zu und der Geist, wie den Menschen und wenn es sonst noch etwas Anderes derartiges gibt oder auch vollkommeneres." [2]) Mit diesen letzteren Worten gibt er zu verstehen, daß er die Existenz vollkommnerer Wesen, als die Menschen sind, für möglich hält. Der *νοῦς* wird aber leidend genannt, insoferne er mittelst der Sinne von den Eindrücken von Außen abhängig ist und von der Vernunft (dem thätigen *νοῦς*) beherrscht wird. [3])

Diesem leidenden *νοῦς* stellt er einen thätigen gegenüber d. h. während jener an den Körper, an die Sinne und deren Eindrücke gebunden ist, existirt dieser an und für sich; während jener von

---

[1]) De anim. III. 5.

[2]) De an. II. 3.

[3]) In dem Sinne, daß man unter Leiden etwas Schmerzliches, Zerstörendes versteht, ist das Denken kein Leiden, sondern insofern als das denkende Subject verändert, vervollkommnet, seiner Vollendung entgegen geführt wird. Richtiger würde man „Erleidender" *νοῦς* sagen, weil er eine Affection, eine Bereicherung, eine Vervollkommnung erfährt. Aristoteles vergleicht daher den leidenden *νοῦς* mit einer Tafel, „auf welcher nichts wirklich Geschriebenes vorhanden ist." De an. III. 4.

den Körper, an die Sinne und deren Eindrücke gebunden ist, existirt dieser an und für sich, während jener von dem thätigen νοῦς beherrscht wird, ist dieser herrschend und von nichts abhängig; während jener an die Seele und mit dieser an den Körper gebunden und der Vervollkommnung unterworfen ist, wird dieser als unvermischt, als leidlos erklärt, denn es heißt von ihm:

„Dieser Geist ist trennbar (χωριστός), leidlos, unvermischt, da er seinem Wesen nach Thätigkeit ist.“ [1]) Da also in dieser Thätigkeit sein Wesen besteht, so ist er das Unbedingte, das Herrschende über Verstand und Sinnlichkeit. Darum sagt auch Aristoteles: „Das Wirkende ist immer edler als das Leidende, und das Prinzip immer edler als die Materie.“ [2])

Nach dieser Unterscheidung des νοῦς richtet sich des Philosophen Ansicht von der Fortdauer. Von dem leidenden νοῦς nimmt er an, daß er an den Körper gebunden sei und mit diesem untergehe. In diesem Sinne wirft er bei Kritisirung einer Ansicht vom Wesen der Seele duch die Frage auf: „Wenn die Seele von der Mischung verschieden ist, warum wird sie denn aufgehoben zugleich mit dem Sein des Fleisches und der andern Theile des Thieres?“ [3]) Wohl läßt er diese Frage, weil sie nur ein Einwand von ihm ist, unbeantwortet und es ließe sich das hier Bemerkte vielleicht auf die Pflanzen- und Thierseele beziehen. Allein ganz bestimmt drückt er sich aus in folgenden Sätzen: „Diejenigen haben die richtige Ansicht, welchen die Seele weder ohne Körper, noch ein Körper zu sein scheint; denn ein Körper ist sie nicht, wohl aber Etwas, das zum Körper gehört (σωματός τι); und deßhalb ist sie in einem Körper und zwar in einem Körper, der so beschaffen ist“ (wie sie ihn bedarf.) [4])

„Der leidende Verstand ist vergänglich (φϑαρτός) und denkt nichts ohne diesen“ (d. h. den thäthigen) [5]). Da also die Seele an einen bestimmten, für sie empfänglichen Körper gebunden ist, so kann nach Vernichtung dieses Körpers die Seele weder für sich fortbestehen, noch kann sie in einen Körper, der nicht für sie em-

[1]) De anima III 5.
[2]) De anima ibid.
[3]) De an. I. 4.
[4]) De anima II. 2.
[5]) De anima III. 5.

pfänglich, nicht ihrem Wesen entsprechend ist, übergehen. Daß dies Letztere hauptsächlich gegen die Lehre von der Seelenwanderung gesagt sei, ist von selbst einleuchtend; es wird aber auch bestätigt durch die Stelle: „Es verhält sich nicht so, wie die früheren Philosophen sie in einen Körper einpaßten, ohne zu bestimmen, in welchen und wie beschaffenen." [1])

Dagegen spricht er ebenso bestimmt die Unvergänglichkeit des thätigen *νοῦς* aus, wie dessen Unbedingtheit und Unabhängigkeit von Körper und Außenwelt. Da nämlich der Geist seinem Wesen nach Thätigkeit ist, so kann diese nicht erst durch Affectionen von Außen hervorgerufen werden, sondern sie muß frei von allem Sinnlichen und ununterbrochen stattfinden. „Der Geist scheint eine andere Gattung von Seele zu sein, und er allein kann abgetrennt werden, gleichsam als das Ewige von dem Vergänglichen." [2]) In Entfaltung seines eigenstens Wesens, in dieser Unvermischtheit mit dem Sinnlichen ist er ewig, unsterblich ja der göttlichen Natur verwandt [3]) und fähig zur Glückseligkeit der Gottheit, nämlich zur Theorie, zum Denken seiner selbst, sich zu erheben.

In dieser Zurückgezogenheit auf sich selbst, in dieser Freiheit von allen Affectionen ist der Geist weder einer Vervollkommnung noch einer Abnahme fähig, da er sich selbst denkt, und dieses ist das Vortrefflichste, das Seligste und Beste. In Bezug darauf sagt Aristoteles, daß der thätige *νοῦς* selbst dann leidlos bleibt, wenn ein Mensch durch Alter oder Krankheit zu den Aeußerungen der geistigen Thätigkeit untauglich wird. „Der Geist scheint als ein Wesen im Innern (des Menschen) zu wohnen, und nicht zu Grunde zu gehen; denn am meisten würde er durch die im Alter sich einstellende Stumpfheit vernichtet werden . . . . . daher entsteht nicht das Alter weil die S e e l e etwas gelitten hat, sondern weil d a s , w o r i n die Seele ist." [4])

Da nun, wie die oben angeführte Stelle zeigt, dieser ewige, unvergängliche Geist nicht zur Menschenseele als solcher, die da ist Form und Ausbildung eines Körpers, gehört, sondern zu ihr gleichsam als neue Art von Seele hinzutritt, so ist die Frage nicht zu

---

[1]) De anim. II. 2.

[2]) De an. II. 2.

[3]) „Der Geist ist wohl etwas Göttlicheres und leidlos." De an. I. 4.

[4]) De anima I. 4.

umgehen, woher dieser Geist kommt und wie die Verbindung geschieht. Darüber gibt uns Aristoteles selbst Aufschluß, in dem er sagt: „Es bleibt nur übrig, daß der Geist allein von Außen (θύραθεν ἐπεισιέναι) hineinkommt und daß dieser allein göttlich sei.[1]" Während er also annimmt, daß mittelst der Zeugung die andern Vermögen der Seele, nämlich die ernährende, empfindende, und denkende Kraft mitgetheilt werden, und diese anfangs der Möglichkeit nach in ihr enthalten sind, um sich nach und nach zur Wirklichkeit zu entwickeln, kann er von dem Geiste, von dem Vermögen der obersten Principien dies nicht annehmen, sondern läßt ihn als göttlichen Theil hinzutreten. Wenn auf diese Weise auch die Superiorität der Menschenseele über die der andern Wesen besonders hervorgehoben erscheint, wenn die Unvermischtheit des Geistes und seine Unvergänglichkeit erklärt und festgehalten wird, so ist doch durch diese Aufstellung die Einheit der Seele vernichtet, welche Aristoteles so sehr zu wahren suchte; es ist aber ferner durch diese Erklärung von ihm zugestanden, daß er das Wesen und das Walten des Geistes aus seinem Systeme nicht darzulegen vermochte und daher den Ursprung desselben auf die Gottheit zurückführen mußte.

Wenn wir nun das Gesagte überblicken und das Endresultat zu gewinnen suchen, müssen wir Folgendes aussprechen:

Es lag dem Philosophen von Stagira ferne die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen; darum ist es unnöthig aus so und so viel Stellen darthun zu wollen, daß oder ob er in seinen Beweisen glücklich gewesen sei. Daß er aber an die Fortdauer der Seele geglaubt und sie gelehrt habe, darüber lassen die im Verlauf der Untersuchung angeführten Stellen keinen Zweifel. Es kommt jetzt nur noch zur Entscheidung, wie er diese Fortdauer aufgefaßt habe, ob als persönliche oder unpersönliche. Wenn wir uns zurückrufen daß die Erinnerung, die Empfindung, das auf den leidenden νοῦς gegründete Denken, kurz das ganze Gebiet, welches die drei Hauptvermögen der Seele als solcher umfaßt, der Vergänglichkeit verfallen, so müssen wir sagen, daß er keine persönliche und keine individuelle Fortdauer lehrt. Nicht der ganzen Seele, sondern nur dem für sich seienden Geist weist er Unvergänglichkeit zu; und wie seinem Gotte,

---

[1]) De gen. anim. II. 3.

dem der schöpferische Wille fehlt, keine wahre Persönlichkeit zukommen kann, so ist auch die Unsterblichkeit der Seele mit Ausschluß ihrer Hauptvermögen keine persönliche zu nennen. Es ist der Mensch in der Gattung, nicht im Individuum unsterblich, wie er selber ausspricht. [1]) Wohl wurde in einer Abhandlung über die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles [2]) darauf hingewiesen, daß er den wesentlichsten Theil des Menschen, nämlich das Denken, ausdrücklich und wiederholt als rein von aller Leiblichkeit für ewig und unvergänglich bezeichnet habe und somit eine persönliche Fortdauer von ihm gelehrt worden sei. Ich stimme dem nur zu, wenn der Begriff der Persönlichkeit in dieser Beschränkung genommen wird und werden kann, und so ist es auch in der besagten Abhandlung: denn es heißt daselbst: „Nicht als wahrnehmender, vorstellender und begehrender besteht der Mensch fort, sondern als denkender; (denken im höchsten Sinne genommen) und insoweit das Denken, der beste Theil des Menschen, als das persönliche Moment anerkannt werden darf, hat Aristoteles die persönliche und individuelle Unsterblichkeit gelehrt."

Wenn wir jetzt von dem Stagiriten scheiden, so kann es nicht geschehen, ohne seinen Scharfsinn in allen Zweigen der Philosophie zu bewundern, und nicht ohne anzuerkennen, daß er mit tiefdringender Einsicht nach Wahrheit strebte und bei ungewissen Resultaten selber eingestand, daß er mit seiner Anschauung der Wahrheit nur nahe gekommen sei, ohne sie erreicht zu haben.

Wir haben nun die Frage der Unsterblichkeit von den Anfängen der griechischen Philosophie bis zu dem Abschluß ihrer Epoche machenden Entfaltung verfolgt. Wir haben gesehen, wie diese Lehre von den jonischen Philosophen, ganz entsprechend ihrer Richtung, die vor Allem dem Unmittelbarsten zugewandt war und nach dem Grundelemente der Dinge forschte, fast gar nicht in ihr Bereich gezogen wurde; wie aber die folgenden Männer sie immer mehr ins Auge faßten, wie die Pythagoräer sie zu einem Haupt-

---

[1]) De gen. anim. II. 1.

[2]) Ueber die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles von Schrader, abgedruckt in den „Neuen Jahrbüchern für Philologie" v. Jahn, 81. Band pag. 89.

satze ihrer Schule machten, und wie seit Anaxagoras durch die Annahme einer weltbildenden Intelligenz auch für die vorliegende Frage eine festere Grundlage gewonnen wurde. Endlich trat mit Sokrates und Plato die Unsterblichkeitslehre in jenes Stadium, wo über die Seele nicht bloß die eine oder andere Ansicht geäußert, sondern auch begründet wurde; wo in dem Manne, den der pythische Apoll als den weisesten erklärt hatte, die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit bis zur Todesstunde festgehalten und gerade in dieser recht unumwunden ausgesprochen wurde; wo der scharfe Geist eines Aristoteles in das Wesen und die eigenthümlichen Erscheinungen der Seele einzudringen und die gewonnenen Resultate in wissenschaftlicher, knapper Sprache darzulegen versuchte. So finden wir also, daß man sich mit dem Wesen und den Schicksalen der menschlichen Seele von den frühesten Jahrhunderten an beschäftigte, und zwar, daß mit dem Fortschritte der Zeit und der geistigen Entwicklung der Gedanke immer bestimmter hervortritt und die Seele nicht bloß mehr und mehr sondern auch in tieferer Auffassung Gegenstand der Untersuchung wurde. Daß solche Lehren, wenn sie auch im Innern schlummern, erst nach einer langen Entwicklungsperiode aus unbestimmteren Gefühlen und Ahnungen zu einer festeren Form sich gestalten und deutlicher hervortreten, zeigt sich nicht allein bei dem griechischen Volke, sondern auch bei andern, ja im Großen an der ganzen Menschheit. Darum erklärt Lessing (in seiner Schrift: „Erziehung des Mengeschlechtes“) „das alte Testament für die erste Stufe der Erziehung, noch ohne die Lehre von der Unsterblichkeit, wo (wie beim Kinde) nur weltliche Strafen und Belohnungen zur Ausübung des Guten antreiben; das neue Testament für die zweite Stufe, wo Strafen und Belohnungen in einem jenseitigen Leben in Aussicht gestellt werden, daher die christliche Lehre von der Unsterblichkeit.“

Den Schluß dieser Abhandlung mögen die Worte Fr. v. Baader's bilden: „Wie? Sollte dieses ewige Streben nicht ein sicheres Document unserer Unsterblichkeit sein? Des ewigen Emporarbeitens und Hinanklimmens des Geschöpfes zum Schöpfer? . . . . Kant nennt die Idee Gottes selbst: „Ideal unserer Vernunft.“ (Weltalter pag. 28.)

